

تعليقات على

الشواهد الربوبية

تأليف

حكيم مثقف وفيلسوف ومثاله

جاء علي هادي سبزواري

(1374 - 1397 هـ)

مقدمة وتصحيح ومقدمة

ميرزا محمد علي (مؤلف)

مركز الدراسات والبحوث

تعليقات على
الشواهد الربوبية

شبكة كتب الشيعة

تأليف

حكيم متفقه وفيلسوف ومثاله

جاج ملا هادي سبزواري

(١٣١٢ - ١٣٨٨ هـ ق)

shiaabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

تعليق وتصحيح ومقدمه

سید محمد الیاس (سبزواری)

استاذ فلسفه و تصوف اسلامی مانسنگه

مؤسسة التراث (الغري)

بيروت - لبنان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب حاضر «حواشی محققانه حکیم محقق حاج ملا هادی سبزواری»
قدّم (م ۱۳۸۸ هـ ق) بر «شواهد» است که بانضمام کتاب «الشواهد الربوبية
فی المناهج السلوکية» جزء انتشارات دانشگاه مشهد در دسترس اهل حکمت
و عرفان قرار میگیرد.

ما چون شرح حال نسبۀ مبسوطی از صاحب این تعلیقات و شاگردان
نامی او که از مدرّسین علوم عقلی بودند درمقدّمۀ شواهد تهیه و طبع نموده‌ایم
که با همین حواشی منتشر میشود لذا از شرح حال مؤلف درمقدّمۀ این تعلیقات
خودداری نمودیم.

این حواشی که بانضمام شواهد منتشر میشود تحقیقی‌ترین آثار حکیم
سبزواری است که حاکی از کمال دقّت و تحقیق و قدرت فکری و احاطۀ این
مرد بزرگ بر افکار حکما و عرفای اسلام خصوصاً ملا صدرا میباشد. حقیر
در نظر دارد جمیع رسائل و مصنّفات حکیم سبزواری را که هنوز بطبع
نرسیده‌است مستقلاً منتشر نماید. این حکیم عالیمقام دارای رسائل متعدّد
تحقیقی‌است که کثیری از عویصات و معضلات فلسفی را بر وِش حکمت
متعالیه و فلسفۀ ملا صدرا بیان نموده‌است، اکثر تألیفات مختصر و رسائل
کوچک حاج ملا هادی دارای مطالب ارزنده و تحقیقات عالیۀ فلسفۀ اسلامی
میباشد.

السِّيَرُ الْحَقِيقِيَّةُ

فهذه

حواش من العبد المحتاج الى

رحمة الباري الهادي بن مهدي السبزواري

حشره الله مع الابرار على الكتاب المستطاب

المسمى بالشواهد الربوبية المشتمل على قواعد

الاشراقية التي لا ولي الا بالامام مرقى ومساعد وقلوبهم

الثورية اهتأ موايد ولافتدتهم المعنوية امرى موارد ولا رصاد

عقولهم القدسية لاستعلام احكام سماء القدس اتم مراصد وشهود

اشراقات شمس الحقيقة ابهى مشاهد ونفوس بحر الحكمة المتعالية اعلى

قواعد

له در مصنفه صدر الصدور

و بدر البدر لا يبدو مثله ، رويح الله

روحه وكثر قدسه يا شاهد يا ماجد يا حارم يا راشد

١- هذه تعليقات انيقة و تحقيقات رفيقة على خير مصنف لخير مصنف في القرون الماضية كتبها الحكيم المحقق سلطان الفلاسفة و صدر المناهضة المولى السبزواري على كتاب الشواهد الربوبية لمؤلفه الحكيم العلامة الفضل المحققين و خاتم الالهيين مولانا الاعظم و استاذنا الاله (رضي الله عنه) و قد وفقني الله تعالى بطبع هذا الكتاب و حواشيه الحميد له على بلوغ ما مضينا و حصول ما اردناه .

قوله (ص ٦ ، س ١) : «المشهد الاول فيما يفتر اليه في جميع العلوم.....»

اعلم ان وضع هذا الكتاب المتطاب على مشاهد خمسة وفي كل مشهد شواهد وفي كل شاهد اشراقات ^١ .

والمشهد محل الشهود ومقات الشجلى ومنصة الظهور وكل منها يصير القلب مظهرًا ومشهدًا ومجلىً لنور الوجود ولو علمًا فان موضوع الحكمة الالهية هو حقيقة الوجود كما ستعرف انشاء الله ^٢ .

واما الشاهد فهو الدليل والبيئة مثل دلالة مفاهيم الوجود والوجوب انطلق والوحدة الحقة على الحقيقة لأن حيشة الوجود كاشفة عن حيشة الوجوب لكونها حيشة الإباء عن العدم والوحدة الحقة مالاثنائي له ^٣ في الوجود مبأينا بينونة عزلة بل كدلالة حقيقة الوجود على حقيقة الوجود وشهادة ذاتها بذاتها على ذاتها لأن التفاوت انما هو في المفاهيم الدالة لا في المصداق

هذا في شواهد المشهد الاول . واما الاحكام الماهية وفي بعض شواهد الشاهد الاخرى واما الاشراقات فهي كفنون التجليات وشعب الواردات فهذه التراجم من باب تسمية السبب باسم السبب .

واما افتقار جميع العلوم الى ما في الشواهد والاشراقات للمشهد الاول فنقول اما الوجود ومعرفة احكامه فلان موضوعات ساير العلوم هليئة بل حيشة يتبين في العلم الاعلى ^١ .

واما الوجوب الذاتي والصفاتى فمعلوم اذ مالم يثبت الواجب الخالق للعالم و

١- في النسخ الموجودة عندنا : وفي كل مشهد اشراقات. وهو اشتباه من الناسخ اوسهو من الحكيم المحشى فده

٢- بناءا على اصالة الوجود ووحدة حقيقته وكونه ذا مراتب مختلفة واما بناءا على وحدة الوجود ووحدة

شخصية لا سنخية يكون موضوع علم الالهى حقيقة الوجود ٣- والوحدة الحقة الحقيقية ... آتال

والجزئيات و بانا مديثون بالطبع محتاجون الى ' معاملة و عدل و يقال : انه قادر على ' اظهار المعجزة على ' يدالصادق و عدم اظهاره على ' يدالكاذب وما لم يثبت انه متكلم و مكلف كيف يتحقق له كلام و كتاب و سنة و اجماع و افعال مكلف من حيث هو مكلف حتى يكون موضوع علم التفسير والحديث والفقه و اصوله و قس عليه احكام الوحدة والكثرة والتقابل والتخالف والتماثل و اقسام التقدم والتأخر والسيئة و انحاء العلة و السلول و ابطال الدور والتسلل وغير ذلك فان جميع العلوم مفتقرة الى ' تحقيق هذه .

قوله (ص ٦ ، س ٥) : «ولأن غيره به يكون متحققاً الى آخره....»

هذا يومه المصادرة وليس مصادرة لأن من المتحققات عقلاً و اتفاقاً : ان الساهية من حيث هي ليست الا هي لا يستحق لحمل الوجود ولا المعدوم والخلاف انما هو بعد الجعل ان الاصيل يعنى الموجود الحقيقي هل هو الماهية او الوجود ولو بعد الجعل لأن نفسها هي التي قبل اعتبار الجعل بعينها والحيثية التعليلية خارجة والوجود على تقدير الاعتبارية ليس الا المفهوم و ضم المعدوم الى المعدوم لا يصير مناط حمل الوجود و كذا مثل الانتساب لان مقولة الاضافة اعتبارية فكيف يستحق الماهية لحمل الوجود في ذاتها وسيأتي زيادة استكشاف لهذا في مبحث الجعل ولو بنى على تسليم الخصم ان الوجود تحقق الساهية و كونها كان جدلاً خارجاً عن قانون الحكمة لأن مطالبها لا بد ان يكون برهانية على ان معنى قول اهل الاغتبار ان الوجود تحقق الماهية و كونها ليس فمعناه عند اهل الحقيقة لأن هؤلاء المحققين يقولون : ان الوجود تحقق الماهية فهو المتحقق بالذات وهي المتحققة

بالعرض الغائية في الوجود الحقيقي الطارد للعدم «ان هي الا» اساء استينموها
انتم و آباؤكم ما انزل الله بها من سلطان و كسر اب بقية . الآية» ولو لم يعتبر
مهما الوجود لا يطلق عليها الحقيقة واولئك يقولون ان الوجود ليس الا تحقق الماهية و
تحقق الشيء ليس متحققاً بل متحقق ولا يرد عليه القسمة الى المتحقق واللامتحقق اذا التحقق
ذلك الشيء وهو الماهية فغير الوجود يكون متحققاً لا هو ولا يخفى على المحقق وهنه.
قوله (ص ٦ ، ص ٧) : «ولانه المجول...»

هذا ايضا يوهم المصادرة وليس بها^٣ لان مسألة اصالة الوجود في التحقق غير
مسئله- اصلته في الجمل لان مسئله- اصالة الوجود او الماهية تتمشى على القول بجواز
الترجيح بلامرجح والقول بالبخت والا تصاق «خذل الله قائله» و كذا على القول
بالا ولوية الذاتية بخلاف اصالة الوجود والماهية- في الجمل على هذه الاقوال اذا
الممكن زوج تركيبي له ماهية و وجود والمحققون الالهون . و ان قالوا :
المتساويان ما لم يترجح احدهما على الآخر بنفصل لم يقع ؛ الا ان ارباب الانوال
المذكورة لم يقولوا به مع كونه بديهياً اولياً فيمكنهم التشاجر في اصالة احدى
الشئين في التحقق لا في الجمل بل يكن للالهى التكلم فيها قبل اثبات الصانع .
ان قلت : هب انه لا مصادرة هنا لكن يلزم الدور كما لا يخفى .

قلت : لا دور لا مكان اثبات مجملية الوجود ، بادلة اخرى غير اصلته
في التحقق كلزوم كون المجول شخصاً .

١- ص ٥٢ ، ٢٣٤

٢- سورة نور ، آية ٢٩٤ . والذين كفروا اعمالهم كسراب

٣- اي مصادرة .. واعلم ان اثبات الادلة التي اقيمت على اصالة الوجود بتوقف تعامية بعضها على بعض وقد
فردنا حقيقة هذا البحث (الذي كان من امهات المسائل الحكمية بل يكون اساس الفلسفة الالهية) في حواشينا
على المشاعر و رسالة صنفناها في الوجود «شرح مشاعر اللاهيج ط مشهد ١٢٨٢ هـ ق ، هستي از نظر فلسفه
و عرفان . ١٢٨٠ هـ ق»

قوله : «فى وجدانه» بعد تحقيق تحقّقه و وجوده النفسى حتّى كيفة وجوده
الرابطى للنفس .

قوله (ص ٦ ، س ٥) : «ولا بصورة مساوية»

ان قلت : التعريف بالفصل القريب حد وبالخاصة رسم " ومعلوم ان كلاً
منهما مساو للمعرّف فكيف جعل المصنف قدس سره هذا قسيماً للاولين ...

قلت : فيه وجهان احدهما : ان يراد بالصورة شيّة المفهوم كما فى الاولين
ولكن يراد بالمساواة ، المساواة فى المعرفة والجهالة فكأنه قال : اولاً لا يمكن تصوّره
بالاعرف وثانياً ولا بالمساوى فى الوضوح والجلال لأن الوجود اعرف من كل شئ
وهذا ينسحب الى شعبتين لأن المفهوم اعم من الماهية لأنها هى التى تكون حاكية
عن الوجود المحدود ؛ والمفاهيم المساوقة للمفهوم الوجود حاكية عن الحقيقة المرسله
كالنور والوحدة المطلقة والوجوب المطلق والحياة السارية والهوية ونحوها ؛ لكن
كلها ليست اعرف من الوجود .

و ثانيهما : ان يراد بها شيّة الوجود وكثيراً ما يطلق الصورة على ما به الشئ
بالفعل فكانه قال : ولا يمكن تصوّر مرتبة من الوجود الحقيقى بمرتبة اخرى منه
اذ لا يتصور حقيقة الوجود بحقيقة الوجود لأن الشئ لا يشئ ولا يتكرر بنفسه ،
نعم قد يقال : العلة حد تام للمعلول والمعلول حد ناقص للعلة . والعلة والمعلول
بالذات انما هما فى الوجودات لكنه ليس حدّاً مصطلحاً والمقصود نفى التصور الذى
هو قسم من العلم الحصىلى .

قوله (ص ٦ ، س ١٠) : «واما فى الوجود فلا يمكن ذلك»

اذ لا ماهية لحقيقة الوجود سوى الاثنية حتى يكون باقية فى نشأتى الذهن
والخارج كما فى الموجودات الذهنية فان الاشياء تحصل بانفس ماهياتها فى الذهن

فالماهية فيها كالهولي الباقية في الحالات للكيانات مصححة للهووية ، و ايضاً الوجود عين انه في الاعيان وحق الواقعو منشأ الآثار فلو حصل في الذهن اى موجوداً بوجود لا يترتب عليه الاثر لا قلب .

قوله (ص ٦ ، س ١٠) : « الا بصريح المشاهدة »

بان تمير النفس عين الوجود اى فانية فيه ، لان العلم الحضورى اما علم الشئ بعلومه او علم الشئ بنفسه وبالمفنى فيه ، فالاستثناء منقطع .

قوله (ص ٦ ، س ١٢) : « ولا جزئى »

للجزئى معان : احدهما الشخص الحقيقى و هو الوجود الحقيقى فان الشخص بمعنى منع الصديق على الكثرة بالوجود كما يجب ولا شك ان الوجود جزئى بهذا المعنى اى تشخص و متشخص بذاته .

والآخر الماهية النوعية مع الوجود الحقيقى .

والماهية النوعية المحفوفة بالمعارض المشخصة بمعنى امارات الشخص و نفس الماهية المعروضة التى هى جزئى طبيعى .

والمجموع الذى هو جزئى عقلى والعارض الذى هو جزئى منطقى .
فبهذه المعانى مسلوب عنه .

قوله (ص ٦ ، س ١٣) : « لا مطلق ولا مقيد »

فان هذه اوصاف المفاهيم والماهيات و عند اهل النظر لو لم يكن هذه مخصوصة بالمفاهيم فلا اقل من اكثرته استعمالاً فيها فالمطلق المسلوب عنه كما فى الماهية المطلقة المقابلة للمخلوطة والمجردة .

واما عند المتألهين فيطلق عليه المطلق بمعنى الواسع المجرد عن الحدود

١- حقيقة الوجود الماخوذة بلاشروطية واسع عليم لا يتصور اعم منه مراد از اين لاشروط لاشروط مقسمى است نهسمى مقيد بلاشروطية .

والتعينات الاعتبارية و بهذا المعنى يطلق على السوابع بالذات كما قال المولوى -
الرومى :

ما عدمها نيم و هستها نما تو وجود مطلق و هسى ما
قوله (ص ٧ ، س ١) : «ولا ايضا يحتاج فى تحمله الى آخره .

لان الوجود عين التحصل فكيف يحتاج الى هذه و شأنها افادة التحصل و قد
تعرض له لان هذا القرض لا ينافى بساطة الوجود كالجنس الاقصى البسيط المحتاج
الى الفصل المقسم فى التحصيل و كالفصل الاخير البسيط المحتاج الى المصنف والمشخص
فى التحصل الطبيعى .

قوله (ص ٧ ، س ٥) : «سريانا مجهول الكنه» ١ .
فهو بوجه كسريان الضوء فى الظل حيث ان الضوء اذا سرى فى الظل افناه فان
الماهية كسراب بقيقة . الآية-

قوله (ص ٧ ، س ١٥) : «ان الوجود فى كل شىء عين العلم الى آخره»
بيان ذلك ان الوجود الحقيقى هو النور الحقيقى لكونه ظاهراً بالذات مظهر
للماهيات كما ان النور المجلى ظاهر بالذات مظهر "للاولان وغيرها من المبصرات و
هذا معنى معظم مراتب الوجود عند الاشراقيين بالنور كنور الانوار والانوار-
القاهرة والانوار الاسفهدية والانوار العرضية فالوجود مابه الانكشاف ذاته وغيره
لذاته بل هى عين الانكشاف وكل ما هو كذلك علم اذ ليس العلم الا هذا .
ولذا قال الشيخ الاشراقى : «العلم كونه الشىء نوراً لنفسه ونوراً لغيره» ٢

١- فى النسخ الموجودة علمنا سريانا مجهول التصور .

٢- ليس فى كلمات الشيخ الاشراقى ميم ما ذكره الحكيم المحشى «فليس سره» فى الحكمة الاشراق ط ع
١٢١٤ هـ ق ص ٢٩٥ : ان النور هو الظاهر فى حقيقة نفسه المظهر لغيره و قد فرغ عن قدرته تعالى
بنوده تعالى .

والقدرة هي الفياضية على سبيل الشعور والمشيئة ذاتية الفياضية والشعور والمشيئة والارادة ليستا الا الميل المؤكد والمحبة والعشق والرضا والابتهاج ونحوها .
والوجود ليس الا العشق بنفسه والا ببتهاج بذاته و بآثاره بما هي آثاره .
ولما كان الوجود خيراً لذيذا كان عين الارادة بمعنى المرادية .

والتكلم هو الاعراب عما في الضمير

والوجود المنبسط ظهور الوجود المكنون المصون الذي هو غيب الغيوب و
اعراب عن الضمير الذي هو الكنز المخفي وقس عليها ساير الصفات .

وبناءً على كون الوجود عين العلم والقدرة والارادة بتجاوز البرهان اذا امعنت
عاينت ان لا تقف في مفهوم الوجود ولا في معنونه الذي في عالم الفرق وعالم فرق
الفرق بل ترقيت الى وجود النفوس الناطقة وعلمت ان وجود النفس عين العلم بذاتها
لان علمها بذاتها حضوري وهو علم وعالم ومعلوم وكذا عين القدرة على القوى لانها
قابل بالرضا لها وعين الارادة والمريد والمراد بل جميع ما يريد انما يريد لها لذاتها
وعشق وعاشق ومعشوق لذاتها وحيوة وحى بالعرض ونور كما يسميها الاشراقى
بالنور الاسفهد وكلمة ومتكلم وناطق بالنطق الحقيقي اى الكلمات العقلية وقس
عليها والوجود منخ واحد فالوجود الطبيعي الفرقى ايضا هكذا الا انه كما ان الوجود
الضعيف كلا وجود بالنسبة الى الوجود الجمعى كذلك العلم والارادة والحيوة
والقدرة ونحوها واذ حققت فروعه الشامخة مثل ان صفات الواجب تعالى عين ذاته و
ليس ذاته الا الوجود ومثل تسبيح الاشياء كلا وطرف الله تعالى^١ .

من اتحاد حقيقة الوجود فانها كنوع واحد مشكك ما فيه التفاوت فيه عين ما به

١- والدليل على عيتم الوجود للعلم والقدرة والارادة والعشق والابتهاج : ان صريح ذاته عين الوجود وان
طياته للاشياء عين ذاته والذا تجلى الحق بصريح ذاته فى المظاهر ، يتجلى بجميع اسمائه وصفاته والصفات
الكلمالية لا ينفك عن الوجود السارى والا لزم ان لا يكون صريح ذاته علة للاشياء .

التفاوت لكن لا يقال عليها النوع^١ انه وصف شيئية الماهية و انما يقال انها سنخ واحد وهذا طريقة الفهلويين في الوجود .

وطريقة الشيخ الاشراقي في حقيقة النور فان النور الاقهر والقاهر والاسفهد والنور المرضي عنده سنخ واحد .

قال في حكمة^٢ الاشراق : «النور كله (اي جوهر^٣ كان او عرضا) في نفسه لا يختلف حقيقته الا بالكمال والنقصان»

وقال ايضا «الانوار المجردة لا يختلف في الحقيقة» الى غير ذلك .

وعبارات الشيخ الرئيس في الشفاء والمباحثات تنادي بان تخالف الوجودات ليس بالذات بل بالماهيات المقابلة و بان الوجود يقبل الشدة والضعف والحقيقتان المتخلفتان ليست احديهما شديدة الاخرى ولا الاخرى ضعيفة الاولى^٤ و انما لم يبق القول بالتباين على ظاهره لسخافته اذ الوجود بسيط فلو تباين مراتبه كانت بينوتها بتمام ذواتها البسيطة كنور وظلمة وعلم وجهل وقدرة وعجز .

ولو كان كذلك لزم التعطيل في المعارف والمعاهد ونحوها و جاز اتزاع مفهوم واحد من حقايق متباينة بما هي متباينة ولتمت شبهة ابن كمونة ولم ينحل عقدها قط اذ لو جاز المتباينة بتمام الذات في المراتب الطويلة من العلل والمعلولات لجازت في وجودين متكافئين كل في عرض الآخر و كان معطى الكمال والفعلية فاقدا لهما . وادعى البدهة في بطلانه وفي وجدانه اياهما ولم تكن الموجودات الا قافية

١- شرح حكمة الاشراق طبع في ١٢١٢ هـ في ٤٠٤

٢- عبارة حكمة الاشراق : «النور كله في نفسه لا يختلف حقيقته الا بالكمال والنقص» اي جوهر كان او عرضا.. من ميارة الشارح العلامة

٣- عبارة الشيخ المقتول : ومن طريق آخر فنقول : الانوار المجردة نفوسا كانت او عقولا . . . نسرح حكمة الاشراق ط ١٢١٢ ص ٤٠٤، ٤٠٥ قال ارسطو: وفي كثير من الاشياء كان ما هو له هو كماله المجردات

والا نفسیه- آیات الله تعالی وهل تكون الظلمة آية النور والعجز آية- القدرة والجفاف آية- البكة- ولم يكن العلة حدًا تامًا للمعلول والمعلول حدًا ناقصًا للعلة- كما قال - القدماء ولم يكن ما هو لم هو في كثير من الاشیاء كما قال ارسطاطاليس ولم يكن العلم التام بالعلّة علماً تاماً بالمعلول كما قال به المحققون بل عبروا : بادوات القصر وقالوا ذوات الاشیاء لا تعرف الا بسببها ولم يكن التغيرات الطویئة استكمالاً ولبساً للعقلية ثم لبس كما انها فی السلسلة- العرضیة الکونیة- خلع ثم لبس ولا الموجودات الكاملة بالنسبة الى الناقصة- كاجمان و تفصیل ولف ونشر ولا جامعاً لجميع فعیلات مادونه مع شیء زائد .

وبطلان التوالی کثبوت الملازمة ظاهر عند ارباب التحقیق والله ولی التوفیق .
قوله : «لا یمنی انه مؤثر فی الماهیة الى آخره» ان قلت : فما معنی الملازمة- العقلية اذ لم یتحقق شیء من الشقین المشهورین بینهما ^۱ .

قلت : معنی تحقق احد المتلازمین بآخر الملازمة العقلية اعم من التحقق بالذات وبالعرض الذی هو مصحوب صحّة- انسلب بوجه برهانی و مراده من التقدم هو التقدم بالحقیقة الذی ملاکة الکون ولو علی سبیل التجوز البرهانی او یقال بدل قولهم : او

۱- فعما حتی به آنهایی که قول به تباین در وجودات استناد داده شده است فواعی در کتب خود ذکر کرده اند و یا از آنها نقل شده است و یا آن قواعد از مسائل مسلمة^۲ فن فلسفه است که باین در وجود سازش ندارد قول به تباین مستلزم مطورانی است یکی آنکه لازم میاید علم قدرت و اراده و سایر صفات کمال موجود بشعوبیان بالذات بر مصادیق حمل شود در حالتی که اشتراک مضوی این مفاهیم مسلم است هیچ فیلسوفی نمیتواند وجود را باعتبار آنکه اعم اشیاء است موضوع فلسفه قرار دهد. عدم وجود انتزاع مضای واحد از حقایق متباینه مسلم است از قواعد مسلمة است که مطر کمال فالق کمال نیست و نیز گفته اند : «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها» و گفته اند : فعل کل فاعل مثل طبیعته . باید از وجود معلول پی بخت و از وجود علت بمعلول پی نبرد باید علت حقیقی از علم نام بذات خود بهیچ معلولی علم بهم نرساند و وجودات خارجی به علم تفصیلی حق نباشند .

يكون احدهما معلولاً للآخر. او يكون احدهما متحققاً بالآخر كما قال المصنف قدس سره. سواء كان معلولاً اولاً بل كتحقق المبهم بالمعين و سراب الوجود بالوجود ، فان المعلول لا بد له من شيئة الوجود ، وليست للماهية ؛ و شيئة الماهية دون المجموليته .

قوله : « بذاته و بمفيضه الاول » بالنسبة الى حقيقة الوجود والثاني بالنسبة الى الوجود الخاص .

قوله : « لا كان مغتفراً الى تحصيله الى آخره » اي الفصل المقسم و هذا بالنسبة الى الجوهر الجنسي مثلاً وما يجرى مجراه وهو المصنف والمشخص بالنسبة الى الجوهر النوعي مثلاً كما هو مقتضى اطلاق قوله : « ليس بجوهر ولا عرض ... » في اول هذا الاشراق فلفظ تحت مضمونه السخ اي لو كان الوجود من نسخ الجوهر ز ملحق به الى آخره .

قوله (صه ، س ٨) : « فان ما ذكره نشأ ... »

لما كان ظاهر هذا القول سخيلاً جداً فليثب بان الوجود اراد به المفهوم العام و اراد بالعرض العرضي ، كما يقال في ايساغوجي العرض العام والعرض اللازم والعرض المفارق و بالموضوع مقابل المحمول كما يقال يتكثر الوجود بتكثر الموضوعات .

قوله (صه ، س ١٠) : « وكذا في الاذهان ... »

اي في حاق الذهن ايضاهما واحد والتعدد بنحليه و تمثله ولهذا افضل - العبارات في هذا المقام عبارة افضل المحققين نصير الدين الطوسي قدس سره في - التجريد « فزيادته ^١ في التصور » حيث لم يقل في الذهن ^٢ .

١ - شرح تجريد ط ١٢٧٦ ص ١١

٢ - الفرق بين الحملين لان مفهوم الوجود غير الماهية بحسب المفهوم والوضع جدا .

قوله (صه ، س١٦) : «لأنها تخلية القابل....»

يعنى كون التخلية بالحمل الأولى تخلية لا تخليطا يصحح كون احدهما موصوفاً والاخر صفة لحصول المعايرة التى هى شرط الاتصاف و كون التخلية بالحمل الشايع تخليطاً و نحواً من الوجود يصحح ثبوت المثبت له .

ان قلت : اذا كان التجريد وجوداً كان ثبوته للماهية فرع ثبوتهما فيلزم المحذورات .

قلت : نجمع بين الحيتين فالتجريد من حيث انه تجريد عن كافة الوجودات وعن العوارض حتى عن هذا الاعتبار سلباً لثبوت شئ لها حتى يستدعى ثبوت المثبت له مع ان لحاظ كونه وجوداً عقلياً يقف و ينقطع .

قوله (ص١٠ ، س١) : «فانظر..... الى آخره»

بل حقيقة الوجود حقيقة صيرت مقابلها الذى هو العدم من صقعها فكيف حال قابلها لأن كل ما يشار اليه اية اشارة كانت عقلية او وهىة او خيالية او حسيّة و كل ما يخبر عنه اى اخبار كان و بالاخبار فهو الوجود اذ العدم لا يشار اليه ولا يخبر عنه .

قوله (ص١٠ ، س١١) : «فى ان الامتياز بين الوجودات بهذا ؟»

انما عبر بالامتياز والتخصّص كما فى الاسفار دون التشخص لتصريحه هنا و فى الاثر ارق الثالث و فى كنهه الاخرى بان الوجود متمشخص بذاته متطور باطواره فليس للوجود افرادواشخاص انما له المراتب والدراجات ، وقد حقق فى موضعه ان الامتياز امر اضافى و يحصل بالكليات كالتخصّص والتشخص نفسى ولا يحصل بانضمام كلى الى كلى فامتياز مراتب الوجود بعضها عن بعض لا ينافى كونه حقيقة .

الوجود واحدة وحدة حقيقة وآية ذلك الأنا، إذ له مراتب طولية من :
«الطبع والنفس والقلب والروح والسر والخفي والآخرى» .

وهذه هي المساة عند العرفاء بالطايف السبع^١ ومراتب عرضية من الأسفار -
الأربعة ومن الحالات النفسانية والبدنية - وامتياز كل مرتبة عن الأخرى لا ينافي
كونه شخصاً واحداً و تعين كل مرتبة ليس بشخصاً لها لأن كل تعين ليس تشخصاً
فمرتبة الصباية ممتازة عن مرتبة الشباب مثلاً لكن ليست تشخصاً والا كان الصبي شخصاً
وإذا بلغ الشباب صار شخصاً آخر و هو خلاف البديهة والمنبه أن الاتصال الوجداني
سائق للوحدة الشخصية بل زيد الثرثان ممتاز عنه بعينه إذا كان شعباناً و هو بعينه
عطشاً ممتاز عنه ريثاناً و هكذا ولم يصراشخصاً .

والسر في ذلك : أن هذبة البدن بالنفس وهوية النفس بالوجود الحقيقي فإذا
رأيت أحياناً في كلامه لفظاً للأفراد في الوجود فأعلم أن مراده مراتب الوجود كما هو
طريقة الفهلويين و "مصرح" به في كلامه مراراً كيف والتعدد إلا فرادى أينما تحقق
أما هو بتخلل الغير ولم يتخلل الغير في الواقع في الوجود والشيء الذي يساوقه^٢ .

قوله (ص ١٠ ، س ١٤) : «أما بالتقدم إلى قوله (س ١٤) أو بعوارض مادية»

يعني أن الوجودات أن كانت من السلسلة الطولية كما يشير إليه قوله فوق -
الأنا كوان والحركات كان تخفيفها بالتقدم والتأخر ونحوهما ما هو المعترف في التشكيك
الخاصي أي لا يكون بين المتقدم والمتأخر بينونة عزلية بأن لا يكون للمتأخر شأن

١- واليه أشار من قال : هفت شهر عشقدا عطارفت

٢- فرق بين القول بالتشكيك الخاصي والخاص الخاصي بناءاً على الأول ليس التشكيك إلا في مراتب الوجود
يتميز بما له من المراتب المشككة ولكن بناءاً على طريقة أصحاب التوحيد والوحدة أن الوجود في الحق
يتميز بالذات ولا ريب بينه وبين الأشياء في مقام ذاته الذاتي ولكن باعتبار ظهوره في المعانيات فالتشكيك
أما هو في مظهره لا في مراتبه فالوجود الواحد الشخصي يتميز باعتباره ظهوراته المتكثفة .

الا و للمتقدم معه شأن ولكن كان للمتقدم شأن ليس للمتأخر وما يتحقق منها في --
الماديات ما نسمي التشكيك به بالتشكيك العامي .

قوله (ص ٩١، س ٦) : «وثارة جعلوا.... الى آخره»

كالسيد السند فانه يقول : ليس للوجود فرد خارجي ولا ذهني حتى يكون له قيام و عروض للماهية و يكون مناط حمل الموجود ذلك اذ كل ما في الخارج وكل ما في الذهن ماهية حتى ان مفهوم الوجود في الذهن ايضا ماهية من الماهيات فمناط موجودية الماهية اتحادها مع مفهوم الموجود المشتق ومن هنا يؤوّل هذا السيد كلام القوم «ان الواجب تعالى وجود بحث» الى «انه موجود بحث» بمعنى ان ما عداه فلك وموجود و ملك وموجود و انسان وموجود و هكذا والواجب تعالى موجود فحسب .

ان قلت : اتحاد الماهية الا مكانية مع مفهوم الموجود كيف يصير مناط -
الموجودية وليس الا ضم مفهوم الى مفهوم .

قلت : يقول السيد بجعل الجاعل تصير هكذا . فان الماهية قبل الجعل لم يكن لها علاقة مع مفهوم الموجود ولا مع مفهوم المعدوم والجاعل جعلها متحدة مع مفهوم الموجود اى جعلها محكيّا عنها بمفهوم واخرجها عن استواء النسبة اليهما ، نعم اتحاد الواجب مع مفهوم الموجود البحث بغير جمل وهذا نظير قول المصنف و انوقعا في شقاق من حيث ذهاب المصنف قدس سره الى اصالة الوجود و ذهاب السيد الى اعتباريته المحضة على ما قررت لك فان مناط الموجودية عنده قدس سره ايضا ليس القيام ولا العروض بل اتحاد الماهية مع نحو من الوجود الحقيقي بنفسائها فيه

١- يرد على قول السيد ما اورد عليه المصنف «فقد» في الاسفار والمشار و نحن قد اوردنا عليه بما لا مزيد عليه .
٢- في حواشيه على التجريد....

فذلك النحو من الوجود متحد مع المفهوم الذى هو الماهية الا اعتبارية .
ثم من اجرائه هذا الحكم فى كل مشتق نسب الى السيد انكار المقولات التسع -
العرضية وهذا الا نكار ظاهر البطلان لان وجود العرض و ان كان للموضوع لكن
ليس عين وجود الموضوع بل غيره بالمرتبة فوجود العرض ضمنية و وجود الموضوع
هو المنضم اليه .

نعم اذا اخذ العرض لا بشرط كان عرضياً والعرضى له اتحاد بالمعروض بمقتضى
الحمل لكن بمعنى انه مرتبة منه و ظهور منه و ليس مابيناه عنه وهما بهذا الاعتبار
واحد فى عين كون المرتبتين من الوجود احديهما وجوداً مستقلاً والاخرى ناعناً.
قوله (ص ١٩ ، ص ١٥) : « اذ لا تصاف لها به الى آخره »
هذا رابع الوجوه فى هذا المقام والثلاثة الاخرى :
احدها ما مر من ان التخلية عين الاختلاف والتخلية .
وثانيها ما اشار اليه ان الوجود موجودية الماهية - و انه ثبوت الشئ لا ثبوت
شئ لشيء .

و ثالثها ما اشار اليه فى بعض رسائله ان مفاد الهئية البسيطة فى الحقيقة - فى
مثل الانسان موجود ان نحواً من الوجود يثبت له مفهوم الانسان وهذا لو كان من
باب ثبوت شئ لشيء كان المثبت له الذى هو الوجود له الثبوت سابقاً سبقاً بالاحقية
ولكن لا بثبوت زايد بل بنفسه و يؤيده ان الوجود موضوع فى الالهى و حاصل -
الوجوه فى المناص عن اشكال الفرعية فى الوجود والماهية انا ننزل اولاً و نقول ان
مفاد الهئية البسيطة - ثبوت شئ لشيء وهو فرع ثبوت المثبت له و ثبوته بنفسه ان كان
القضية نحو من الوجود انسان مثلاً و اما ان كانت الانسان موجود فالتجريد نحو
ثبوت كما مر .

و ثانياً نترقى و نقول : مفادها ثبوت الشيء لا ثبوت شيء لشيء بدون تخصيص في القاعدة العقلية .

وثالثاً نترقى عن هذا و نقول : ان مفادها ثبوت فقط لا ثبوت الشيء اى الماهية اذ ليس لها ثبوت اذ لم يصرعنا ولا جزء لها ولو حال وجودها الذى هو حكاية الوجود . فللوجود ترتيب مطبوع والحق ان لا ينفى الاتصاف رأساً الا بالتصاف - التذى يستدعى شيئين .

احدهما شيئية الوجود والاخر شيئية الماهية التى لا تأبى عن الوجود والعدم فلا تضايق فيه وعليه يدور كثير من الاحكام .

قوله (ص ١٣، س ٩) : «من غير حاجة الى ثالث...»
هذا حق القول و هو ثانى القولين فى ان الوجود الرابط هل هو تحقق فى - الهليات البسيطة ام لا بل هو مخصوص بالهليات المركبة .

قوله (ص ١٣، س ٤) : «فمن باب التوسع...»
ليس المراد بالتوسع التجوز بل الاشارة الى التفتى الصناعى فان لفظ الموضوع وضع عندهم وضعاً تخصيصياً او تخصيصياً تارة للهولى و 'اخرى' للمحل المستغنى من الحال ، و 'اخرى' لموضوع القضية وهذا هو المراد هاهنا والعرض المقابل - الجوهر وللعرضى ؛ كما يقال : العرض العام ، والعرض الخاص والعرض اللازم والعرض المفارق ، والمراد هاهنا بالعرض العرضى .

قوله (ص ١٤، س ٣) : «وهو اول كل تصور واعرف الى آخره...»
الاول فى مفهومه لان التصور من العقولات الثانية فهو وصف المفهوم والثانى فى حقيقة التى هى 'اظهر من كل شيء' فالوجود اول الا و ايسل فى التشتاتين و اظهر - الظواهر فى الاقليمين اى الذهن والعين .

قوله (ص ١٤، س ٣) : « و عرفانه لا يحصل الى آخره... »

لما كان العرفان هو مشاهدة الشيء بنحو الجزئية كان المراد به العلم الحضورى الذى له مورد ان علم الشيء بذاته و علم انشئ بمطلوه و اما العلم الحضورى به فن جهة مفاهيمه من مفهوم الوجود والوجوب والعلم والقدرة والنور والظهور و نحوها من الاسماء الحسنى ومن جهة الماهيات القابلة والمفاهيم المكانية بما هي آلات لحاظ الوجودات الخاصة والتعريفات وان كانت بالماهيات وللماهيات الا انها يبحث عنها من حيث التحقق والوجود كما هو شأن الحكيم الباحث عن الحقائق وقد وجه كلامه فى الاسفار بان مراده اعتبارية الوجود العلم البديهي العرضى لمراتب الوجود او مراده المباحثة مع المثائين والمناقشة فى الدليل لا فى المطلوب .

قوله (ص ١٤، س ٤) : « وهل هذا تناقض صريح ... »

وهذا التناقض كما يرد على هذا الشيخ العظيم قدس سره ، كذلك يرد على كل من يقول باصلة الناهية واعتبارية الوجود ومع ذلك يقول ب : ان الواجب تعالى وجود محض كالمحقق الدوائى والسيد الداماد قدس سره و غيرهما الا انهم جملوا هذه البساطة من خواص الواجب تعالى وهذا الشيخ اجراها فى المقول والنفسوس .

ان قلت : هب ان هذا له وجه فى المقول ؛ لان الماهية هي المحدودة بالحد الجامع المانع ، وهذا الجمع والمنع انما يكلفان بالوجود الناقص المحدود و اما الوجود التام الذى لا يتناهى عدة و مدة فلا يليق الماهية الكدائية به لكن ما وجهه فى النفسوس ؛

١- ملك لوق اتاله الذى اختره الدوائى فى شرحه على الهياكل عبارة من القول بوحدة الوجود و كثرة الوجود والقال بهذا المسلك غل من معنى هو : ان القول بالتفصيل فى المليات باطل و ادلة الطرفين يلقى القول بالتفصيل واكثر المتأخرين ذهبوا الى هذا الطريق ومنهم السيد الداماد فى القسبات و ساير كتبه

قلت : له وجوه : احدها ان النفس الانسانية لا حدة لها تقف عنده بل كل مرتبة ترد عليها يتجاوز عنها الى ما شاء الله .

وثانيها : ان النفس تتحول الى العقل لفعال ولا سيما على القول بالحركة - الجوهرية فاحكامه احكامها و شأنه شأنها .

وثالثها : ما ذكره هذا الشيخ من « ان كل ماهية تصورها النفس بعنوان انها هي و تصور نفسها بانها انا بحيث تجد كل مفهوم الجوهر المجرد خارجا عن ذاتها » والتفصيل سيجي ان شاء الله .

قوله (ص ١٤ ، س ٥) : « ان الوجود هو الموضوع في الحكمة الالهية »
 القوم يقولون : الموضوع هو الوجود المطلق و هو اشمل للمذاهب من اصلاته واعتباريته والمصنف قدس سره ربما يقول الوجود و ربما يبدله بالموجود وكلاهما واحد لان الموجود الحقيقي هو الوجود ، وعلى اى تقدير ليس المراد بالمفهوم بما هو مفهوم والا لخرج كثير من المطالب ، كالوجوب الذاتى والوحدة الحقة و نحوهما ، وايضا ليس شأن الحكيم الباحث عن الحقائق البحث عن المفهوم بما هو مفهوم الا ان يجعل آلة لحاظ الحقيقة كما هو شأن العنوان بما هو عنوان وليس المراد الوجود بشرط لا نما سيأتى والا لكان العلم الهيئاً بالمعنى الا خص بل المراد هو حقيقة الوجود « لا بشرط » والمراد باللبشرط ليس ما هو المستعمل فى المفاهيم كما هو المشهور بل هو المستعمل عند المتألهين فى الحقيقة كالكليّة والا للاق بمعنى السمة والا لحاطه والبحث عن المفاهيم الكمالية والماهيات الامكانية بما هي آلات اللّحاط بحث عنه

١- هذا انما يستقيم بناءً على اصالة الوجود ووحدة حقيقته ولكن على القول باصالة الماهيات لا يستقيم الامر وما قالوا: ان الاشياء وجودها بانتسابها الى الحق فلا معنى له الا ان ينووا بما اضافوه الاشراكية وليس المراد بالموضوع الوجود بشرط لا لانه مرتبة من مراتب اصل الوجود والوجود المأخوذ باللبشرط

قوله (ص ١٤، س ١١) : «من غير ان يحتاج الى ان يصير طبيعياً او تعليمياً»
ثم يكتف بقوله : «بما هو موجود ...»

ويشبه بهذا اشارة الى انه ليس المراد بالاطلاق ان لا يتقيد بقيد اصلاً والالخرج
مباحث العقل مثلاً لان الموجود لا بد ان يقيد^١ بالامكان ثم بالجوهريّة حتى يعرضه
مفهوم العقل ثم عوارض العقل بل مباحث الهيولى من الالهى و معلوم ان التخصصات
فيها او فرد موضوعات ساير العلوم مطالب هنا بل ان لا يتقيد بالتجسم والتقدير والتكثّر
لانها هى التى يفصل العلم عن الالهى كسان^٢ فى عالم العين ما هو مناط السوائية
والبينونة عن حضرة الحق سبحانه وتعالى هو التجسم والتغير والتبدل والتقدير وهذه
هى الفواسق و مناط التفرقة والغيبه ؛ لاملل الامكان الذاتى الاعتبارى والجوهريّة
والعقلية فان العقول من صنف الربوبية باقية-يقفانه لا باقائه موجودة بوجوده لا بايجادها
والمراد بالطبيعة التجسم والتغير وبالرياضية التعدد بالاعداد الماديّة- والتقدير .

قوله (ص ١٤ ، س ١٢) : «كما فى ساير العلوم»

ان قلت : لفظ «ساير» مع صيغة الجمع المعروف باللام يدلان على انه لا تخصيص
للتخصص الطبيعى والتعليمى بالحكمة الطبيعية والرياضيّة- بل يشمل جميع العلوم-
المقلية والنقلية- وكيف وجهه ؟ .

قلت : وجهه ان مطالبا ايضاً تعرض الموجود بشرط التخصص الطبيعى والتعليمى
فان احوال الكلمة والكلام بأية حيثه- يصيران موضوعاً لعلوم كثيرة؛ احوال-
الموجود الطبيعى وكذا احوال الموجودات الجسائية المتحركة لاخرى ، لانها
العارضه- لموجودات عالم الطبيعة- وفى الحقيقة العلوم «الهى» و «رياضية» و

←

المقسمة حوى لجميع المراتب والمظاهر و ح يستقيم قول من قال : ان فلسفة الاملى دراسة تامة على جميع
العلوم واما اولى اقسام الوجود و كونه من المفاهيم البدئية التى لا يحتاج الى السبب فى المعرفة والحد
للاصير الى ما خلقناه
١- لا بد ان يتقيد ... آكل

«طبيعي» و ما ثم «رابع» و ان لم تسم بهذه الاسماء لان العالم ثلاثة عالم المعنى و عالم الاشباح و عالم الاجسام المادية على ان كثيرا من العلوم علوم آليّة لا اصالية فكانت خارجة .

ثم ان الشيخ في الهيات الشفاء^١ زاد قوله : «او خلقيا او غير ذلك» والمصنف قدس سره اقتصر لما ذكر فان مطالب حكمة تهذيب الاخلاق احوال الموجود الطبيعي الذي هو النفس المتعلقة بعالم الطبيعة ومن هذه الجهة يبحث عنها الحكيم الطبيعي ايضا. قوله (ص ١٤، س ١٥) : «من باب الحركات والمتحركات...»

اشارة الى موضوع الطبيعي انه الجسم من حيث الحركة والمراد : الحركة بالمعنى الاعم والا لخرج مباحث الكون والفساد والاقلايات عن الطبيعي لانها عند القوم دفعية لا تكرهم الحركة الجوهرية ولذا بدله بعضهم بالجسم بما هو واقع في التغير. ثم ان «قوله من باب الحركات...»

اشارة الى طريقة المصنف «قدس سره» من سيلان الطبيعة ، فان التجدد والسيلان في مقام ذاتها الوجودية لا في مقام اعراضها و صفاتها فهي نفس الحركة لا ذات ثبت لها الحركة وقوله او المتحركات اشارة الى طريقة القوم .

قوله (ص ١٤، س ١٤) : «او من باب المقادير المتصلات او المنفصلات ...» اما اطلاق المقدار على الكم المنفصل من باب التغليب او المنفصلات عطف على نفس «المقادير» وهذا اشارة الى موضوعات الرياضيات الاربعة فالمتصلات ان اخذت «مجردة» فموضوع «الهندسة» و ان اخذت مع مادة الاجرام الملونة والسليّة فموضوع الهيئة ؛ وان اخذت متحركة فموضوع «الهيئة» وان اخذت ساكنة فموضوع «الهندسة» والمنفصلات ان اخذت في المادة الصوتية فموضوع «الموسيقى» وان

اخذت مجردة عنها فموضوع «الحساب» او ان اخذت مع نسب تأليفية. فموضوع «الموسيقى» و الا فموضوع «الحساب».

قوله (ص ١٥، س ١٢) : «من الله تعالى الى آخره...»

عبارات اخرى على سبيل اللطف والنشر فالمراد بالملائكة حقايقهم ورقايقهم من العقول المجردة الكلية و صورهم و اشباحهم لتوصيفه «الملكوت» بالا على والا سفل والمراد بالكتب اعم من «التدويني» و «التكويني» ، الاتفاقي والاتقسي و عرشيتهما النفوس «الساوئة» و اهل سفارته و رسالته هم العقول الكلية التي هي خاتمة الكتاب التكويني كما ان العقول الباديات فاتحته و حق الايمان بهم الايقان بظاهرهم و باطنهم جميعا والتخلق باخلاقهم بل باخلاق الله تعالى .

قوله (ص ١٥، س ١٧) : «و هي له كالعوارض...»

ان قلت : مقابله مع الاقسام الاخر من المطالب والمحولات لهذا العلم ، تستدعي ان لا تكون تلك من العوارض مع ان كل ما يبحث في هذا العلم لا بد ان يكون من عوارض الوجود المطلق .

قلت : المراد هنا عوارض مخصوصة اشبه بصفات الاشياء و ادخل في المروض فان الامور العامة مفاهيم كليّة فكانه «قدس سره» قال: العوارض الذاتية للوجود بما هو موجود ؛ اما ذوات و اما نموت والذوات امّا المقولات المشروطة موضوعات ساير العلوم و هي كالا نواع له لكونها ذواتا و اما اسباب قصوى والنموت هي كالمريضات اي المرضى بمعنى الخارج المحمول كمفهوم الوحدة و مفهوم التقدم و مقابلهما ونظائرها وهذا التقسيم وجه ضبط لتسهيل الحفظ .

قوله (ص ١٦، س ٧) : «اذ الوجود او الوجود الى آخره»

لان الوجود مقدم على الوجوب و دليل عليه كما في طريقة الصديقين الذين

طريقهم في الدلالة على الواجب يشبه النمط اللمى فلا تقييد له حتى بالاطلاق .

قوله (ص ١٦، س ١١) : «لها وحدة عمومية...»

اي لها وحدة حقيقة حقيقية لا وحدة عدديته كوحدة المحدودات .

قوله (ص ١٦، س ١٣) : «بل الوجود المطلق بذاته متقدم متأخر...»

اي اذ اريد مفهوم المتقدم و امثاله كان من اللواحق للاصل المحفوظ في مراتب الوجود و ان اريد حقيقة المتقدم و نحوه فكذا وكذا لان حقيقة الوجود عرضاً عريضاً بحسب الدرجات المتفاضلة وراء العرض الا فرادى الذى للمتواطى فليست حقيقة الوجود الموضوع لعلم ما قبل الطبيعة؛ مرهونه بالتقدم ولا بالتأخر ولا بالشدّة ولا بالضعف و غيرها .

قوله (ص ١٧، س ١) : «فيصق...»

«يصق عليه انه مبدا للموجود بما هو موجود ...»

ولذا يقال : كلما صحّ على الفرد صح على الطبيعة بل صحّة شئ على الفرد عين الصحّة على الطبيعة لان وجودهما واحد والحق في وجود الكلى الطبعي انه موجود بعين وجود اشخاصه لانّ الالابشريّة الشامل للماهيّة المطلقة و «المخلوقة» و «المجردة» .

قوله (ص ١٧، س ٥) : «ان الوجود هاهنا هو الوجود المطلق...»

اي : المفهوم العام البدئى والمطلق المفهومى . وفيه انه لا يليق ان يكون موضوعاً للحكمة الباحثة عن الحقائق ولو كان وجهاً وعنواناً وآله للسطح حقيقة الوجود - الواحدة البسيطة النورثة الطاردة للمعدم فلا حكم لنفسه بل تابع محض لمراتب الوجود ؛ ففي الوجود المعلولى معلول بالعرض وفي العلوى علّة بالعرض اي : منشأ التزاع كذا وكذا فليس معلولاً بقول مطلق مع انه بما هو مفهوم دون المعلوليّة اذ ليس عرضياً بمعنى المحمول بالضميمة وهذا ما اشار اليه المصنف قدس سره بقوله

«فكأته» الى آخره .

قوله (ص١٧، س١٢) : «بل الوجه كسامر»

من ان الوجود فى كلام الشيخ حقيقة الوجود المطلق واذا كان لمرتبة منها عله- يصدق ان لحقيقة الوجود عله- اذ كل ما صحّ على الفرد صحّ على الطبيعة .

قوله (ص١٧، س٢١) : «لكنه ليس كذلك....»

لا ، لان المطلق لا يبقى ورائه جسم حتى يكون فاعلاً له مثلاً حتى يقال المطلق يصدق على المقيد كما مر بل لان تأثير الجسم والجسمانى بمدخلية الوضع والوضع بالنسبة الى المعدوم لا يتصور والجسم بما هو جسم غير مشكك و غايه- الشئ لا بد ان يكون كما لا بخلاف الوجود اذ له مراتب متفاضلة مع كونه سنخاً واحداً وكل من الهيولى والصورة ليس جسماً فيبحث عن مبادئ الجسم فى العلم الذى يفتقر اليه جميع العلوم وله الرياسة الكبرى والسيدودة العظمى .

قوله (ص١٨، س٥) : «فضرب منها ذوات مجردة...»

قد اعتبر التجرد و عدمه فى المحمول ايماء الى عدم الفرق بين التقريرين اذ قد يعتبر فى تقسيم الحكمة النظرية الى الالهى والرياضى والطبيعى التجرد عن المادة او عدمه فى الوجود والتثقل جسماً و فرادى بالنسبة الموضوع وقد يعتبران بالنسبة الى المحمول كما ذكره الفاضل الباغنوى فى حاشية شرح الاشارات و وفق بينهما بان المراد بالموضوع الموضوع من حيث انه موضوع فيلاحظ فيه حال المحمول .

قوله (ص١٨، س٦) : «وضرب منها معان... الى آخره»

كالوحدة والهوية والمليّة والمعلوليّة ونحوها وهذا الضربان اشارة الى - التقسيم الثانوى فى التقسيم المشهور اذ بعد ما يقال ان البحث عن الامور المجردة عن المادة خارجاً و ذهنا يقال ان الامور المجردة اما بشرط التجرد كالواجب تعالى والعقول المفارقة فالبحث منها هو الالهى بالمعنى الاخص واما لا بشرط التجرد والمقارنة

كالوحدة والكمية والمعلوليه وغيرها فالبحث عنها هو الامور العامة من -
 الالهى الاعم ولذا اقتد المصنف «قدس سره» عوارض الموجود في تعريف الامور العامة
 بالصفات ليخرج الذوات المجردة بل مباحث الجواهر والاعراض فانها المقاصد الخاصة
 من الالهى الاعم لا المقاصد العامة منه والمراد بالمعاني المفهومات والصفات
 عوارض غير متأخرة في الوجود وهي التي لا يبقى في طرف العارض الا شيئة المفهوم
 كالوحدة والهوية والقدم والحدوث والوجوب والامكان وغيرها من عوارض الوجود
 واما الجواهر والاعراض جنسياتها ونوعياتها فهي ذوات خاصة خارجة من التعريف
 وسمى الالهى الاعم بالفلسفة لان الفلسفة ترجعها الى التشبه بالاله اى التخلق باخلاق
 الله علما وعلا وبالاولى لانها العلم باول الامور وهو الوجود ولا تها متقدمة
 على الفلسفة الوسطى والسفلى وهما الرياضى والطبيعى .

قوله (ص ١٨: س ١٢) : «فانتقض بدخول الكم المتصل....»

تخصيص انتقاض الطرد باحدهما والعكس بالآخر مع جريان كل في كل
 للاعتماد على تنبئه الفطن واجرائه ما بحسب الطرد في موضع العكس والعكس في موضع
 الطرد .

قوله (ص ١٩، س ٢) : «اذ مقابل كل منهما بهذا المعنى»

فان الوجوب ضرورة الطرف الموافق ومقابله هو اللا وجوب سلب ضرورة -
 الطرف الموافق وهو ليس من المقاصد العلمية نعم سلب ضرورة الطرف المخالف منها
 والامكان سلب ضرورة الطرفين ومقابله هو اللا امكان ضرورة الطرفين وهو غير
 مبحوث عنه .

قوله (ص ١٩، س ٦) : «وما في حكمها....»

اى بدخول ياء النسبة مثل الوجوبى والامكانى ونحوهما وانما جملوها مشتقات

وما في حكمها لأن المطالب لا بد أن تحمل على موضوعات المسائل و عندهم المبادئ كالوجوب والامكان والقدم والحدوث والتقدم والتأخر ونحوها لا تحمل فالمسئلة الوجود واجب و ممكن و قديم و حادث ومتقدم ومتأخر و هكذا والتمتعل فيه انه لا فرق بين المشتق و مبدئه الا باعتبار الالـ أخذ لا بشرط شئ و بشرط لا شئ فالوجوب والامكان ان اخذا لا بشرط يحملان و ان اخذا بشرط لا لا يحملان بل - المشتق منهما ان اخذ بشرط لا لم يحمل .

قوله (ص ١٩، س ٩) : «بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة »

فانه اذا كان سلباً مطلقاً شمل الكل حتى الواجب والعقول لانه لا تحترق ولا تلتئم الا انه لا يتعلق به غرض علمي لانه حيث لا يستدعي وجود الموضوع يصدق على المعلوم المطلق فلا يمكن ان يبحث عنها في العلم الا على لانه اعم من موضوعه انذى هو الموجود المطلق فلا يكون عرضاً ذاتياً و اذا كان اعم من موضوعه فكيف لا يكون اعم من موضوعات ساير العلوم التي هي بالنسبة الى العلم الا على متداخلة و اذا كان عدم الملكة لم يشمل جميع افراد الموجود مع مقابله لان الخرق في الجسم المنصري و عدمه الثاني في الجسم الفلكي ولا يصدق على المجرد مثلاً و التمتعل فيه ان بيان المراد لا يدفع الا يرد .

قوله (ص ١٩، س ١٠) : «تقابل بالعرض....»

اذ بين المنتع المدم والا منتع المدم او العلة والمعلول تقابل بالذات وفي - الوحدة والكثرة باعتبار العاديّة والمعدوديّة والمكياليّة والمكياليّة وقد يقال المراد بالمقابل للشئ ما يجعل قرينا له في عنوانات المباحث كما يقال في الوجوب والامكان والقدم والحدوث والعلة والمعلول ونحو ذلك .

قوله (ص ١٩، س ١٥) : وقد فسرنا العرض الذاتي بالخارج المحمول ... الى آخره»
 انما فسرنا بالخارج المحمول لا المحمول بالضيعة لأن الاول اعم من الثاني
 فلا يخرج مثل الوحدة والشيئية والامكان وغيرها من الموارد العقلية التي ليست
 ضامّة للموجود والاّ و له في تفسير العرض الذاتي ان يقال هو العارض الذي لا يكون
 له واسطة في العروض وان كان له واسطة في الثبوت و بعبارة اخرى ما يقال له عند
 اهل العربية الوصف بحال الشيء لا الوصف بحال متعلق الشيء فيكون حاله و وصفه
 بالحقيقة بلا شايه مجاوز ولا يعتبر المساواة ولا يدانعه الاختصاصية فمعارض العقول
 مثلاً عوارض الموجود المطلق الذي هو موضوع العلم الا على بالحقيقة وان كانت
 اخص من الموجود المطلق والسبب في ذلك ان الاعم والاخص اذا اخذ الا بشرط كان
 احدهما عين الآخر و عوارض احدهما عين عوارض الآخر فالجنس والفصل اذا اخذا
 لا بشرط كانا متحدين و حكم احدهما حكم الآخر بخلاف ما اذا اخذا بشرط لا
 فالجنس والفصل في المركبات ومن هنا يقال كلما صح على الفرد صح على الطبيعة سيما
 العام والخاص والمطلق والمقيد المستعملة في الوجود الحقيقي سيما المقيد والخاص
 الذي من صقع المطلق و احكامه السوائية فيه مستهلكة كما مر ويمكن ارجاع التفسير
 المشهور الى ما ذكرنا بان يقال ليس مرادهم من قولهم لذاته العلية والاقتضاء حتى
 يقال لا يجوز تختلف المعلول عن العلة وكلما وجد مقتضى وجد مقتضى فكيف
 يكون العرض الذاتي اخص بل المراد نفي الواسطة في العروض وهذا كقولهم الواجب
 تعالى هو الموجود لذاته اي لا لغيره و الا لزم تعليل الشيء بنفسه لا انه بحث الوجود و
 صرف النور وان مرادهم بالامر المساوي المساوق في الوجود والمصدق بحيث يكون
 الاثنيّة بمجرد المفهوم كمفهومى الوحدة والوجود فاذا عرض عدم الاقسام لا جل
 الوحدة كان عرضاً ذاتياً و كذا اذا عرض منع الصدق على كثيرين للوجود لا جل

التشخص الذي هو عين الوجود الحقيقي لأن هذا و أمثاله حال نفسه لا حال متعلقه حتى لو كان التساوى بينهما تساوىاً بحسب التحقق بل بحسب الصدق ولكن كان لهما حيثتان تقيديتان انضماميتان كان اللاحق لا مر مساو هذا النحو من التساوى عرضاً غريباً كاللاحق لا مر اعم او امر اخص^١.

قوله (ص ١٩، س ١٧) : «لما راوا انه قد يبحث في العلوم...»

العرض الذاتى لا يصل موضوع العلم فى الطبيعى مثلاً قولهم كل جسم له شكل طبيعى و لنوعه قولهم العنصر ينقلب الى آخر والعرض الذاتى لنوع من اعراضه الذاتية كالأضواء الكوكبية مهيّجة للنباتات و عرض نوع النوع كالمركب من الكاين يتحل .

قوله (ص ١٩، س ١٩) :

فاضطررنا تارة الى اسناد السامحة بأن المراد بعوارض موضوع العلم فى قولهم موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اعم من عوارض نفسه و عوارض نوعه و عوارض نوع نوعه و عوارض عوارضه الى غير ذلك من موضوعات المسائل

١- اعلم انه يشاء على مشرب صدر المتألهين موضوع الحكمة هو الموجود بما هو موجود ولتعتبر عن الموضوع تارة بالوجود بما هو موجود و كلاهما واحد لان الموجود الحقيقى هو الوجود على اى تقدير ليس المراد ههنا مفهوم الوجود لان فى الحكمة يبحث عن الحقائق الخارجية كمباحث العلة والمطول والحدوث والقدم و سائر مباحث الحكمة الالهية وان البحث عن المفاهيم ليس شأن الحكيم الالهى . ان قلت ان المفهوم اذا جعل عنواناً يتلخص الاشكال لان المفهوم حكمه حكم المصدق . تحقيق الكلام ان موضوع الفلسفة الاولى عبارة عن الحقيقة الوجود للدهنى والمأخوذ لا بشرط والمراد من لا بشرطية هو لا بشرط المقسم السارى فى جميع الحقائق حتى المفهوم للدهنى والمفاهيم المدعية وما لا يحصل فى الدهن هو صرف الطبيعة وما يحصل هو المفهوم الذاتى عن الخارج الذى كان شأن من شؤون الطبيعة والمراد من اولية الارنسام ان حقيقة الوجود الذاتى فى الدهن والتجلى منها والى المفاهيم بصورة ولكن اصل الحقيقة من اشمل الحقائق خارجاً وظهرها تحققاً حيث لا اظهر منه فى العالم وبه يظهر المفاهيم والمصاديق و هو عين كشيء ووسع كل شئ ولا يشد عنه شئ من الاشياء والمراد من بداهة الحقيقة انها اذا انزل وتجلي فى مرتبة الدهن فى كسوة المفهوم الحاكي عن مقام اطلاقه و مرتبة ارساله لا يحتاج فى تجليها الى مفهوم آخر وقد حققنا هذا المبحث فى حواشى الاسفار وتعليقنا على كتاب شرح الهداية الإبرى .

وبالجملة المراد بالذاتية والمساواة هي بالنسبة الى موضوع المسئلة لا موضوع العلم .

قوله (ص٢٠، س٥) :

«ولم يدروا ان الموارض الذاتية او الغريبة الى آخره» كون ذاتي النوع ذات - الجنس او غريب الجنس باعتبار اخذ الجنس بالنسبة الى النوع لا بشرط و بشرط لا . ان قلت : الغرابة للنوع يستلزم الغرابة للجنس لا نه جزءه .

قلت : لا فانه اذا عرض شيء للنوع لا امر اعم فهو غريب من النوع واذا اخذ الجنس مع ذلك الامر الا امر لا بشرط فهو عرض ذاتي للجنس سواء كان ذلك الامر مساويا للجنس ام لا .

قوله (ص٢١، س٧) :

«وان كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الاولى» هذا تعريض بمن قال العرض الذاتي هو العرض الاولى وهو ما كان قسمة المعرض اليه و الى مقابله مستوفاة حاصرة كقسمة الموجود الى الواجب والممكن والقديم والحادث والعلة والمفعول ونحو ذلك لا الى مثل الحار والبارد والابيض والاسود ونحو ذلك وجه التعريض انه لا عبرة بالاستيفاء و عدمه فان الجوهر والمرض مثلاً من الاعراض الاولى للموجود وليست قسمته اليهما مستوفاة والحار واللا حار باللب المطلق ليسا من الاعراض الاولى للموجود و قسمته اليهما مستوفاة .

قوله (ص٢٠، س١٠) : «وما انظر لك الى آخره...»

انما اعاد حكم الفصل والجنس لوجوه : احدها : ان يمثل له و ثانيها ان يكون تمهيداً لقول الشيخ حيث وقع في كلامه . و ثالثها ان يكون اطبق بموارض الوجود الموضوع للالهى فان عوارضه ليست ضامم وجودية حتى الماهيات بل عوارض غير

متأخرة في الوجود كما مرّ، والجنس والفصل في البسائط كذلك بخلافهما في المركبات
اذ يؤخذان مادةً وصورة؛ فيوهم الانضمام .

قوله (ص ٢٠، س ١٣) : «لاقبلها ...»

والا تسلسل حتى ينتهي الى ما يعرض لذات الجنس مع كونه اخص .

قوله (ص ٢٠ ، س ١٨) : «ولست ادري اى تناقض فيه»

اقول حكمهم بالتناقض لاجل انهم صرّحوا بان اللاحق لا مراخص عرض غريب
ثم تمثيلهم العرض الذاتى الشامل (الى آخره) يدل على ان كل واحد من الاستقامة
والانحناء ليس بشامل ، لا ان كل واحد منهما ليس عرضاً ذاتياً فكل واحد ذاتى و
ان كان اخص، واما تصريحهم بالغرابة في اللاحق لا مر اخص لا فى اللاحق الاخص
فلا يدفع التناقض عند الحكم بوقوعه فاتهما فهم التعليل من قولهم : العرض الذاتى
ما يلحق الشئ لذاته والاخص لا يكون معلولاً لذات الاعم للتخالف لاجرم حكم
بالتناقض لاشتراك علة الغرابة في العارض الاخص والعارض لا مر اخص . واما قوله
«قدس سره» : سوى انهم الى آخره فان ارجع الضمير الى الشيخ والراسخين فكفى
هذا التوهم فى قدحهم فانه انهم عظيم والحال ان كلامه دل على انهم بلغوا الى
ما بلغ «قدس سره» وهؤلاء المستصحبون لم يصلوا الى مراتبهم وان ارجع الضمير الى
هؤلاء ويكون الاستثناء منقطعا اى لا تناقض سوى انكم ساءت افهامكم واعوجت
قرايحكم فحكمتم بان : مثل الاستقامة... فيرد عليه انهم ما حكموا بذلك بل هذا
الحكم فى كلام الشيخ والراسخين وتمثيلهم؛ الا ان يقال ذلك الحكم وقع فى كلام هؤلاء
ايضا فى كتبهم .

قوله (ص ٢١، س ٥) : «والموجود بالذات ...»

احتراز عن الموجود بالعرض كالابيض المشهورى الذى بمعنى الجسم له البياض

فانه ليس موجوداً حقيقياً مؤدياً تركيبه الى الوحدة فليس المجموع من العاج والياض جوهرًا ولا عرضاً لا اعتباريته واما كل واحد منهما فالعاج موجود حقيقى جوهر، وكذا الياض عرض ثم جعل الموجود مقسماً للجوهر والعرض مع ان المناسب ان يقال : الموجود اما واجب واما ممكن والممكن اما جوهر واما عرض و ان استعمال كلمة اما لمنع الجمع فى التقاسيم مهجور بل المتعارف استعمالها للمنفصلة - الحقيقية او لمنع الخلط لأن بناء التقاسيم على الحصر والضبط ولا يتمشى ذلك بمنع الجمع انما هو باعتبار ان المراد بالموجود الذى هو المقسم ذات له الوجود والواجب تعالى ليس له ذات ووجود زايد عليها لان ماهيته انتيته .

قوله (ص ٢١، س ١١) : «وجه...»

اي ان اخذ الموضوع فى تعريف الضد لا ان اخذ المحل فيه .

قوله (ص ٢١، س ١٢) : «وانه المقصود ...»

لان جوهر العالم آية ذات الله تعالى كما ان اعراضه^١ آيات صفاته فكما ان الكل عبارات وهو المعنى وكل الى ذاك الجمال يشير كذلك فى جوهر العالم واعراضه وكما ان الذات مختفية بالذات ظاهرة بالصفات كذلك جوهر العالم لا ينال بالمشاعر بل ما ينال بها انما هى الاعراض .

قوله (ص ٢١، س ١٤) : وقد عرف الحلول بالاختصاص الثابت والتابعة فى الإشارة ...»

اما فساد الاول فلائنه ان اريد بالثمت المحمول مواطاة لم ينعكس لخروج -

١ - واعلم ان حكاية الجوهر عن ذاته تعالى والاعراض عن صفاته والذات الماخوذة مع الصفات عن اسمائه مما صرح به العرفاء فى كتبهم والمصنف العلامة ذكر هذا البحث تفصيلاً فى الاسفار فى اصول المرافاة معلوم ان الجوهر الماهوى وكذا الاعراض باعتبار ذات الماهية لا نكتفى عن الحق والحاكى عن الحق وجود الجوهر باعتبار استقلاله و متبوعيته وما هو يحكى عن صفاته الاعراض والهيئات التى احاطت الجواهر فالجواهر متبوع والعرض تابع وهذا بعينه ينطبق على الحق لان ذاته البسيطة باعتبار احدىة الوجود متبوع والاسماء والصفات توابع لهذا الوجود الاحدى

المشهد الأول

الاعراض جميعا لعدم حملها لانهما المأخوذة بشرط لا انما المحمول هو العرضى وان اريد المحمول اشتقاقا لم يطرّد لصدقه على الكون في المكان كالارض مشجرة والفلك مكوكب وقييد الاشتقاق بما عدا الجعلي تكلف مع انه لا يفيد اصلا اذا حل بتخلل ذو، مثل ذو شجر و ذو كوكب، واما فساد الاخيرين فلورود النقض عليهما باحوال المجردات كالكميات النفسانية، والتعميم بقولهم تقديرا او تحقيقا تكلف قوله (ص ٢٩، س ١٦) : « فالموضوع من جملة المشخصات... »

تفريع على التعريف العرشى لانه حينئذ يكون الموضوع داخلا في قوام وجود العرض والوجود هو الشخص .

قوله (ص ٢٩، س ١٨) : « والجسم جوهر له ابعاد متصلة ... »
ان قلت : ارادوا بالابعاد الخطوط الثلاثية المتقاطعة على زوايا قوائم و هذه ليست موجودة للكرة .

قلت : كلمة اللام للارتباط والنسبة ؛ ولو بنحو الامكان والقوة لا لمجرد الوجدان والفعليّة ؛ على ان القضية مطلقة لا موجّهة ، فالجسم جوهر له تصحّح فرض الخطوط الموصوفة .

ان قلت : ليس المراد الخطوط ؛ بل الامتداد الجوهرى وتمادى الجسم فى الجهات .

قلت : او لا ؛ ان البعد بهذا المعنى واحد لا ثلاثة لان الاتصال الوجدانى مساوق للوحدة الشخصية . و ثانيا : ان قابل الابعاد بهذا المعنى هو الهولى لا الجسم واما قوله « متصلة » فيه اشارة الى عدم تركيب الجسم من الجواهر الفردة لانه اذا كان الجسم ذا مفاصل كان الخطء المفروض فيه ايضا تقاطعا عرضية مرتبة كما قال الشيخ فى الرسالة العلانية : « جسم در حد ذات خود پیوسته است که اگر گسته بودی

قابل ابعاد نبودى» .

قوله (ص ٢١، س ١٧) : «لاستحالة الجزء ...»

اى لو تحقق الجزء لما تركب الجسم من الهيولى والصورة اما لا نكارهم -
الصورة الامتدادية لان الصورة عندهم هي التاليف القائم بالاجزاء واما لا نكارهم
الهيولى التي هي ايسر من الصورة الجسمية اكفاء^١ بالاجزاء عنها فان الاجزاء عندهم
مادة الجسم .

قوله (ص ٢١، س ١٨) : «لقبولها الانفصال ...»

اشارة الى دليل الفصل والوصل المبت للهيولى كما اومى خفيًا الى دليل القوة
والفعل اخيراً . تقريره : ان الفريقين الاشراقية والمثائية كلاهما متفق على ان
الجسم قابل للانفصال و معلوم ان الشيء لا يقبل مقابله ، اذ القابل والمقبول لا بدء
ان يجتمعا معاً والمقابل يطرد المقابل الآخر وذلك كما لا يقبل البياض السواد والابيض
ولا الوجود المدم بل الجسم فى الاول والماهية فى الثانى يقبل المقابلين ، فلو كان
تمام ذات الجسم هو الاتصال اى الامتداد الجوهرى، ولم يكن فيه هيولى لم يقبل
الانفصال والتالى باطل فكذا المقدم بخلاف ما اذا كان فيه هيولى فانه يرد عليها
حينئذ الاتصال والانفصال لكونها غير مرهونة بشئ منها حيث انها لا تميز^١
بحسب الفعليات الصورية فهذا القابل الخارجى كالقابل العلمى^٢ الذهنى اعنى الماهية
المطلقة والطبيعة- اللا بشرطية- التى يجتمع مع الف شرط .

تقرير آخر: ان الاتصال طارد للانفصال ومحدث لمتصلين آخرين والاتصال
الوحدانى مساوق للوحدة الشخصية ، فيلزم اعدام هوية واحدة و احداث هويتين

١- حيث انها غير متميزة بحسب الفعليات الصورية... آفل

٢- كالقابل العقلى اللاهوتى ... آفل

آخرين من كتم العدم لو كان الجسم بسيطاً بخلاف ما اذا قلنا بالهيولى اذ لم يكن حينئذ اعداماً للجسم بالمرّة واحداثاً للجسمين بالكلية من كتم العدم .

قوله (ص ٢١، س ٢٠) : «لعم تصور انفكاك احديهما عن الاخرى...»

لعلك تستشكل عدم التصور اذ لا تفكاك متصور ، لكنى ارفع الاشكال اما اولاً فلا، المراد بالتصور التعقل الموافق للبرهان . واما ثانياً فاقول : لا يتصور - الهيولى منفكة عن الصورة لا، لك اذا تخيلتها مجردة عن الصورة تخيلتها كفضاء خال، فهو امتداد قابل خطوط متقاطعة ، ولا محالة معها جهات ، ووضع و مكان ، وكلها من لوازم الجسمية ولو تخيلتها نقطة او خطاً او سطحاً فهى لا يتخيل «بشرط لا» اذ النقطة يتخيل معها جزء من الخط والخط يتخيل معه يسير من السطح والسطح يتخيل معه شئ من الجسم ، واما الصورة الجسمية فلا محالة لها شكل وحصولها بفصل او وصل وبالجمله - انفعال ؛ و كليهما من لواحق الهيولى وايضاً اما متحركة والحركة امر بين صرافة القوة ومحوضة الفعل و معرفة - بخروج الشئ من القوة الى انفعال تدريجاً واما ساكنة ، والشكون عدم الحركة عن قابل لها والقوة شأن الهيولى ان قلت : اعقل الهيولى والصورة مفردة وان لم اتخيل كذلك . قلت : تعقلك مشوب بالتخيّل ١ .

قوله (ص ٢٢، س ٢) : «واما الصورة . فهي البقاء ...»

لا، انها نوع منتشر الافراد و كل نوع منتشر الافراد انما يحفظ بتعاقب الاشخاص فالصورة فى البقاء تحتاج الى الاشخاص وكثرة الاشخاص لنوع انما هى بالفك والفصل والا، انفعال والحدوث والزوال ، وكل ذلك من لوازم الهيولى المشتركة ؛ و لذلك لا شئ من الفلك والفلكى منتشر الافراد لا، نهما لا يقبلان الفك والفتق وهذا

١- كما ان التعقل قد يكون مشوباً بالتوهم والواهمة تقيم مقام العقل

احد البيانين في احتياج الصورة المطلقة الى الهيولى .

والبيان الآخر كما اشار اليه بقوله: فالصورة بوحدها العمومية (الى آخره) ان الصورة محتاجة الى الهيولى في التشخص فان الصورة فى لحوق العوارض المشخصة لها محتاجة الى الهيولى اذا لا "تفاعلات واردة عليها و لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح والتخصيص بلا مخصص على واهب الصور على المواد فيقال : لم افيضت منه هذه - انصورة دون تلك مع ان نسبته الى الكل على السواء . فيجاء : بان تعين الصورة من قبل اعتماد المادة اى المادة المجسمة المصورة بالصورة السابقة استدعت هذه الصورة والمصورة بالاخرى ، اخر واذا نقل الكلام الى تعيين الصورتين السابقتين ؛ فالجواب الجواب ، وهكذا ، ولا يلزم التسلسل المحال^١ لانه تعاقبى يمتدى على جوازه عدم انقطاع فيضائه وانتابت سببه ، ودوام تكلثه ، و جوده و انارته فالمراد بالتشخص فى هذا المقام ليس الوجود ، بل امارات التشخص ولذا قد يعبر بالتشكل واما الهيولى فى محتاجة فى الوجود الى الصورة المطلقة وذاتها و حقيقتها اى الصورة من حيث التحقق لا مفهوم الصورة الكلية ، ولا الفرد المنتشر المبهم كما يظن من لا خبرة له و يعترض بان الكلى والمبهم لا وجود لهما الا بالفرد والمعين ، بل انفراد بالصورة هى الصورة الدهريثة التى فى الزمانيات كالحركة التوسيطية بالنسبة الى القطعية والآن السئال بالنسبة الى الزمان .

قوله (ص ٢٢، س ٣) : «ولو بامكان الوقوعى ...»

كونه فرداً خفياً انما هو بالنسبة الى هيولى العناصر لانها غير متقومة بالاتصال حتى لا تقبل الاتصال وتفكالك الخارجى والفرد الجلى هو الامكان الذاتى بالنسبة الى

١- والشيخ برهن على وجوب التسلسل و عدم الانقطاع فى الملل الاعدادية وبراهين التسلسل بطل التسلسل الواقع فى سلسلة الملل المغيضة للوجود لا الملل المعدة التى تصير بها القوابل مستعدة

هيولى الا'فلاك ، اذالممكن الوقوعى ما لايلزم من فرض وقوعه محال، و بعبارة اخرى مالا يابى اوضاع الكون و طباع الخارج من وقوعه ، ويفترق الذاتى والوقوعى فى مثل عدم العقل الاول الممكن ذاتا بالنسبة الى ماهيته لا وقوعا لآباء سرمدية الواجب - الفياض تعالى عن وقوعه ، ففى هيولى العناصر يمكن طريان الا'تفصال والاتصال و نحوهما امكانا ذاتيا و وقوعيا ففى هيولى الا'فلاك يمكن ذلك امكانا ذاتيا ولو بالنسبة الى صورتها الجسمية لا وقوعيا بآباء صورتها النوعية - وطبيعتها الخامسة - عن وقوعها و يلزم من فرض وقوعه محال و هو الحركة المستقيمة عليها .

قوله (ص٣٣، س٣) : «فها هنا مقيم ثالث»

اشارة الى عدم كفاية الصورة العلية الهيولى كما اشتهر انها شريكه الملكة للهيولى بيان ذلك : ان تأثير الجسم والجسمانى بمدخلية الوضع والوضع بالنسبة الى الهيولى لا يتصور لكونها غير وضعية بذاتها ، سيما ولم يوجد بعد ، والمعدوم لا وضع له واليه ، بخلاف المفارق اذ لا حاجة له الى الوضع بالنسبة الى ما يتأثر منه فانه متساوى النبة الى الكل ، وذوات الا'وضاع بالنسبة اليه غير وضعية ، فالعقل الفعال يقيم هيولى العناصر باقامه صورة بعد صورة فيها كمن يقيم «فسطاطا» بدعائم خشبية و حجرية ، و حديدية - و نحوها على البدل ، فالواحد بالعدد التذى هو - الهيولى يقام بواحد بالعدد الذى هو المفارق و واحد بالمعوم الذى هو الصورة المطلقة الموجودة فى اية صورة كانت .

قوله (ص٣٣، س٧) : «بحسب نوعها او جنسها...»

او جنسها . اى القريب او المتوسط كتبدل الجنس الكيف المبصر الى الآخر من اقسام الكيف كحركة الملون الى الشفاف واما تبدل الجنس الا'على فكتبدل - الكيفيات النفسانية الى ما هى كاحوال المفارقات المحضة كما يرى المصنف «قدس

سره» من تحويل النفس الى العقل الفعّال بالحركات الجوهرية والعقل الفعّال وصفاته عنده «قدس سره» بلا ماهية^١.

قوله (ص ٢٢، س ٩) : «و مجموع الاعراض عرض...»
ردّ على ما نسب الى الشّطّام في المشهور والحق انه قول ضرار المتكلم من ان الجسم حصل من تراكم الاعراض وتكاثفها فاداة الجسم عنده عرض لا جوهر.
قوله (ص ٢٢، س ١٢) : «او بالقوة...»

كتطبيق الخط المنحني على المستقيم والسطح المستدير على المستوى .
قوله (ص ٢٢، س ١٤) : «واما العدد ، فكل نوع اقل موجود في الاكثر...»
ان قلت : التحقيق ان العدم متقوم بالوحدات لا بالاعداد والا لزم الترجيح من غير مرجح ولزم التكرّر في المقوم المستلزم للفناء منه .

قلت : الاعداد التي تحت عدد و ان ليس مقوماً له ، الا انه من اللوازم المنبعثة عن حاق ذات الملزوم القريبة من المقومات ، وعليه بناء كثير من مسائل الحساب ولذا قال الشيخ الرئيس : «من اللوازم ما ينبعث عن حاق ذات الملزوم والتعريف بها ليس اقل من التعريف بالذاتيات^٢».

قوله (ص ٢٣، س ٤) : «وتسمى انفعالات...»
فلكونها باعتبار عدم الرسوخ والثبات في المحل شديدة الشبه بمقوله ان ينفعل ،

١- نفى الماهية عن غير الحق والوجود المنبسط لا يلائم القواعد النظرية والبناء الكشفية وكل ممكن له تعيين والتعيين عين الماهية او لازمها والوجود اذا لم يكن صرفاً فلا معالة يقبل الحد وكل حد وجودي منشاء لانتزاع ماهية كلية يعبر عنها بالعين الثابتة في لسان اهل الله نفى الماهية عن الممكن يكون عين نفي الحد عنه ولذا قيل : عين الثابت من الممكن لا يزول عنه وهذا لا ينافي فناء العقول بحسب انبائهم في الحق الاول :

جدا هرگز نشد والله اعلم

سيه رؤي ز ممكن در دو عالم

٢- وان لم يكن مقوماً ... آق

٣- الهيات الشفاء ، طبقات الحجرية ط ١٣٠٦ هـ ص ١٢٥

حيث انه تأثر تدريجي" اطلق عليها اللفظ الموضوع لتلك المقولة و تكون «زيادة - المباني تدل على زيادة المعاني» زيد في قسميها ياء النسبة لثباته و رسوخه و نقص عنها لمدىها فالأفعال والأفعال في الأجسام كالملكة والحال في النفوس .

قوله (ص ٢٣، س ١١) : «حاصلة من فعل الثلاث في مثلها...»

اي من فعل الحرارة والبرودة والمعتدل بينهما في المادة اللطيفة والفيظة والسعتلة بينهما لكون القاعدة من المهمات اذ من فوائدها معرفة كيفيات الاغذية والاغذية لانها احدى الطرقتي الموصلة اليها ركبت تركيبا من الحروف المقطعة سهيلا لل حفظ بقولي :

«حل حراف حن، مرارت، شور حم بل حموضت، بنغ عفوصت قبض بم
مل دسم، منغ خلو باشد، مم تفه طعمها زين جملة آمد ملتئم»

قوله (ص ٢٣، س ١٣) : «كالاستقامة والاستدارة....»

قد مر قلا من الشيخ وغيره : ان الاستقامة مثلا فصل للخط و اذا كان كذلك فكيف يكون كيفاً مختصاً بالكم لان الكيف مقولة اخرى والعروض لا بد ان يكون عروضاً خارجياً ، والقيام كقيام العرض بالعرض حيث انهما ماهيتان تامتان والجنس والفصل ماهيتان ناقصتان ، حيث ان كلاهما بعض الماهية والنوع ماهية تامة وعروض احدهما للآخر ليس عروضاً خارجياً؛ لان وجودهما واحدا وجعلهما واحد والعروض، عروض الماهية لا عروض الوجود ، ففي هذين الحكمين منهم تهافت .

قوله (ص ٢٣، س ١٣) : «والزاوية منها عند الطبيعيين...»

لانها عندهم هيئة محاطة السطح عند تقاطع الخطين بنقطة و اما عند المهندسين فهي من الكم لا الكيف المختص بالكم فهي عندهم سطح احاط به خطان متقاطعتان بنقطة ، ولذا فالزاوية عندهم تقبل القسمة واما الكيف فمعلوم انه لا

يقتضى قصة "ولا نسبة" والشكل أيضاً عند الطبيعيين هيئة "احاطه حدة او حدود بالمقدار والمهندس عرفه بما احاط به حدة او حدود «والسلام والاكرام» .
قوله (ص ٢٣، س ١٦) : «والاين» .

وهو نسبة الجسم الى مكانه هذا من باب التعريف باللازم لأن الاين هيئة "ملرومة" للنسبة المخصوصة - و ليس نفس النسبة وان قد يعبر بالنسبة او بالكون كما عند المتكلمين القائلين بالا "كوان الا ربعة وقس عليه الكلام في الوضع والستى والحدة ومن المقررات : ان الوضع هو الهيئة المعلولة للنسبتين...

قوله (ص ٢٣، س ١٩) : «ويجب فيها التكافؤ في العدد ...»
هذا من باب الاكتفاء بالا "دنى المفهوم منه ؛ حكم الا على بالا "ولى . فنس -
المقررات انه : يجب فيها الشكافؤ في التحقق والتعقل والعدد .

قوله (ص ٢٣، س ٢٥) : «سيما ما هو مبدء الكل ...»
اقول : كونه تعالى معروضاً للاضافة هو المشهور ، والحق انه لا اضافة مقولية -
له تعالى بالنسبة الى الاشياء وكيف يكون اضافة مقولية لموجود محيط لا ثانى له
في الوجود اللهم الا لعنوانه بالنسبة الى عنوانات الماهيات والاعيان الثابتة^١ وكلها
مفاهيم كلية لا حقايق خارجية ؛ نعم له تعالى اضافة اشراقية هي الوجود المنبسط
على كل بحسبه «الله نور السماوات والارض»^٢ وهي متعالية عن المقولات محققة
لها مبرزة لا احكامها و آثارها .

قوله (ص ٢٣، س ٢١) : «التدرجي...»
هذا اللفظ في الموضعين اختراع بفعل الله الذاتي فانه ليس من مقولة ان يفعل

١ - والحق ان الاعيان حقايق لازمة منبعثة عن الذات في الواحدية بالفيلسوف الاقدس الذي لا يكون من سنخ
الاضافات الاعتبارية لان بهذا الفيلسوف يتعين منه الحقايق الوجودية والوجود المنبسط ظهور هذا الفيلسوف
٢ - س ٢٤، ي ٢٥ .

لأنه لا بداع الذى هو اخراج من اللبس المحض الى الايس دفعة واحدة سرمدية، ولا انفعال العقل الكلى فانه ليس من مقولة ان يفعل لأنه الابتداج الذى هو مطاوعة ماهية بمجرد امكانه الذاتى فى قبول الوجود دفعة واحدة دهرية و لتطبيق عالمى اللفظ والمعنى عبثوا عن المقولتين بصيغة المضارع الدال على التجدد .

قوله (ص ٢٤، س ٢) : «ومتى...»

ومتى و هو نسبة الحركة على مذهبه «قدس سره» او التحرك على مذهب القوم اذ على الحركة الجوهرية ليس الجوهر ذا الحركة و حقيقة المتى هيته محاطية المتحركات المستقيمة المنقطعة او سيلانها المتناهي لقدر حركة الفلك و سيلانه فى الوضع الغير المتناهي .

قوله (ص ٢٤، س ٣) : «لان معنى الحركة فى المقولة الى آخره...»

فلا بد ان تكون قارة ممكنة الوقوع فى الآن، ويتم ماهيته فى الآن كالكيف والآن ونحوهما ، والامر التدريجى والممتد السيل لا يسمه الآن ، ومن هنا لا يجوز الحركة فى الحركة ومتى عنده «قدس سره» باعتبار طرفى نسبته تدريجى وعندهم باعتبار المنسوب اليه .

قوله (ص ٢٤، س ٢) : «كالنقطة والوحدة» .

اما الوحدة عنده «قدس سره» فلا تها الوجود الحقيقى وحقيقة الوجود الخارجة عن المقولات واما النقطة فبناء على عدم عدّها من الكيفيات لكن من لم يمدّها منها يزيد فى تعريف الكيف ولا ، لا قسمه وهو مراد فى تعريف المصنف «قدس سره» او خروجها باعتبار كونها عدمية، والكيف هو الوجودى الذى يعقل (الى آخره) .

قوله (ص ٢٤، س ١٦) : «كالصور التى يتوهمها الانسان»

ولهذا الطور اطوار و انحاء من الكون بعضها اقوى من بعض بحسب الحس والخيال والوهم والعقل بالفعل ، والمقل بالفعل التفصيلى والاجمالى والمقول -

الفعالة التي في العايدات من السلسلة الصمودية ، لكن لم يتعرض للمقولات التي في أعلى مراتب الذهن و هو المدرك لا دراجها في العقول الفعالة لأن التعقل مشاهدة^١ ارباب الأأنواع عن بُعد عند المصنف «قدس سره» واقتصر بالتوهم عن التعقل لأن الوهم رئيس القوى .

قوله (ص ٢٥، س ١٠) : «لصحة المادة..»

اعلم ان النفس الناطقة لطيفة غاية اللطافة باى شئ توجهت تصورت بصورتها و تزييت بزيت و تخلقت باخلاقه سيما مع المزاولة والمداومة فاذا اخلدت الى ارض المادة وعلايقها و ركنت الى الطبيعة ولوازمها غلبت عليها احكام المادة والطبيعة من القوة والامتداد والفرقة والابعاد والدثور والزوال ، واذا راودت عالم العقول وعاودت نشأت المفارقات مرة بعد اخرى وكسرة غيب اولى غلبت عليها احكام الوجوب والفعلية والثبات والنورية و تخلقت باخلاق الله و اتصفت بصفات الروحانيين واقهرت فيها جهة التأثير والافعال و صار ديدنها الابداع والانشاء والفعال .

آن بخاك اندر شدو كل خاك شد وين نمك اندر شد وكل پاك شد^٢

والسبب الآخر كون الصور المنشأة مرائى لحاظ الخارجيات المادية و مرآتـ الحافظ بما هي مرآت الحافظ لا وجود لها، وانما هي منظور بها لا منظورا فيها و ان

١- لأن التعقل بمشاهدة ... آفاق . ليس كل تعقل بمشاهدة رب الاتسواع من بعد ، لان المائل بملا الاستكمال والاتصال التام والاتحاد الكامل مع المدير للاتسواع ربما يشاهد العقل في موطن ذاته بل يراه بعين وجوده و اجزاء ذاته نعم على مذهبه قدس سره . ملاك التعقل عند ابتداء السلوك تكون بمشاهدة العقل من مكان بعيد وشهود الكليات في العقل شهودا ضعيفا محتملا لمشاهدة الانسان شعبا محسوسا في هواء مفر

٢- مثنوى ط مير خاني ١٢٧١ هـ ق دفتر اول : ص ٢٨

كانت منظوراً فيها قويت كما في النوم ونحوه و عند اهل الله تعالى القادرين بقدرته
 المردين بارادته مشهور بمقام «كن» مأخوذاً مما هو ماثور من غزوة تيوك .
 قوله (ص ٢٥، س ١٢) : «وهو الفاعل...»

وهو الفاعل في عرف الالهيين و هو المفيد الموجود والمقوم بوجوده لوجود
 المعلول و يكون وجود المعلول بالنسبة الى وجود المله- تملق الحقيقة- استنادى
 الذات بل عين التعلق والربط والنفس لمنشأتها هكذا ففاعليتها لها اقوى واتم من -
 الفاعل الطبيعي لان الفاعل الطبيعي مبدء الحركة فان البتاء مثلاً لم يوجد العناصر بل
 يحرك بشركة المله- اللبنات والاخشاب والطين من موضع الى موضع والبيت الذى
 فى خيالك توجده بشرائره من كتم العدم وانت بوجودك مقوم وجوده .
 قوله (ص ٢٥، س ١٦) : «ذاتاً و صفة و فعلاً...» .

اما ذاتاً فلكونها بسيطة واحدة بالوحدة الحقّة الظليّة- كما انه تعالى واحد
 بالوحدة الحقّة- الحقيقية بل لا ماهية- لها ايضاً عند المصنف «قدس سره» و كما انه
 تعالى ليس داخلاً فى العالم ولا خارجاً عنه كذلك النفس ليست داخلية فى البدن و قواه
 وليست خارجة عنها .

واما صفة- فلاّنها الحيّة العالمه- القادرة المريدة السامعة الباصرة المتكلمه- و
 هكذا الى آخر الا- سماء الحسنى حاكية و مجلة لكلها بنحو الظلية «الم تر الى ربك
 كيف مدّ الظل» ١

واما فعلاً فلاّنها ايضاً الا- بداع كما فى ادراكها الكليات والا- خراع كما فى
 ادراكها الخياليات وانشائها المثل المعلقة والتكوين فى مقام فاعليتها بالقصد الحركات
 الا- ختيارية .

١- س ٢٥ انظران آية ٥ . «كيف مدّ الظل نفث اولياء است» .

قوله (ص ٢٦، س ٧) : «من لزوم صيرورة النفس...»
و ذلك لأن مناطق تصاف القيام الحلولى لا الصدورى والا لا تصف الواجب تعالى بهذه الصفات لقيام الكل به صدوراً كما فى الدعاء «يا من كل شئ قائم بك»
وكذا المحال من اجتماع النقيضين او الضدين او المثليين ما هو على سبيل الحلول فى محل واحد لا مطلق القيام .

قوله (ص ٢٦، س ١٢) : «وهو ان لنا ان نأخذ من الاشخاص...»
توضيحه انا نأخذ صرف الحقيقة النوعية مثلاً و صرف الشئ ما هو مجرد عن جميع غرايه و اجانبه و جامع لكل ما هو من سنخه ، ومعلوم انه لايتميز فى صرف الشئ فان الشئ لا يتشظى ولا يتكرر بنفسه ، مثلاً صرف البياض اذا اخذه العقل كان مجرداً عن الغراب التى هى الموضوعات من الثلج والماج والقطن وغيرها والا ، زينة والجهات وباقى العوارض و جامعاً لجميع البياضات المتشعبة اذا الشئ لا يسلب عن نفسه ، فالبياض المأخوذ بهذا النحو واحداً لا تعدد فيه ، اذ لو تعدد فاما باعتبار هذا الموضوع و ذاك او باعتبار هذه الجهة وتلك او بغير ذلك من اللواحق فلم يكن صرفاً هذا خلف ، فهذا البياض الواحد فى اى وعاء يكون و فى اى موطن يتحقق ، و اذ ليس فى الخارج ففى الذهن .

قوله (ص ٢٧، س ٤) : «الى مرحلة اخرى اقرب الى مقصودك...»
اى اصعد من تلقى الصور العقلية الصرفة التى للأنواع الجوهرية المتأصلة الى المثل النورية ، لأن هذه شهود تلك من بُعد واما مقصودك الاصلى فهو اجراء هذا الحكم فى حقيقة الوجود المطلق لان الصرف فى كل نوع درجة من الوجود - الجامع لكل وجود ، وجود ، من افراد ذلك النوع مجرداً عن غرايه و له تعيين نوعي واما صرف حقيقة الوجود فهو جامع الكل لكل وجود لا يتمين و غراب الوجود

المطلق هو العدم و مطلق الوجود سنخه واجانبه شيئات الماهية والعدم بما «هي» بالحمل الاوَّلى لا من حيث يصدق عليها الوجود بالحمل الشايع .

قوله (ص ٢٧، س ١٦) : «فوحدها العقلية تجماع الكثرات الحسية ...»

فلكل كلى عقلى بل مثال نورى مقام كثرة فى الوحدة وهو مقام وجدانه بوجوده الواحد الجمعى البسيط كل الوجودات التى لا فراده ومقام وحدة فى الكثرة وهو كون هذه الوجودات الحسية والمثالية اشعة ذلك النور وكونها رقائق الحقيقة العقلية .

قوله (ص ٢٨، س ٧) : «والا لاوجب عند تعقنا شيئاً....» ١

بازدياد الجسم الموصوف يرفع توهم المصادر لآن المطلوب وحدة النفس والمأخوذ فى الدليل وحدة الجسم المعقول واين احدهما من الاخرى .

قوله (ص ٢٨، س ٧) : «لكنه يلوح...»

اما بعض اشارات الحكماء فهو ان العقل البسيط فى كتاب النفس علم واحد عندهم بكل المعلومات المتخالفة والمتقابلة كالبسايط و المركبات و الواجب و الممكن و القديم و الحادث و الوجود و العدم و الا نوار و الظلم الى غير ذلك و هو بالوجود البسيط الملزوم لهذه المفاهيم و الماهيات آية الوجود الواجب الملزوم للاسماء و الصفات و الا عيان الثابتات ؛ واما من آراء اهل الكشف فعقد الاصطلاح على مقام تصالح الاضداد .

قوله (ص ٢٨، س ١٣) : «مبتاه الاتحاد بينهما فى المفهوم والعنوان...»

بعد ان يلحظ نحو من التباين كما فى الاسفار ٢ اذ لا بد فى كل حمل من مغايرة ما و وحدة ما لان الحمل اتحاد فلو كان هنا مغايرة صرفة لا يتم ولو كان وحدة

١- عند تعقنا جمعا ... اذ لا

٢- الاسفار الاربعة مباحث الوجود لالهى ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٦٨

محضة لا يستقيم ففي حمل الحد على المحدود وهو من الحمل الأوّلي التباير حصل بالاجمال والتفصيل وكفى به تبايراً وفي حمل الشيء على نفسه وهو أيضاً أوّليّ نقول في بيان التغيّر مثلاً إذا فرض اُحد جعلاً مركباً فقال جعل الجاعل «الإنسان إنساناً» وقلنا في رده أنه غير صحيح لأنّ الإنسان إنسان فكأنّا قلنا : «الإنسان الذي جوّرت سلبه من نفسه هو الإنسان الذي ثبوت نفسه ضروريّ» و سلبه عن نفسه محال» وكذا قول الحكماء : «الإنسان من حيث هو «ليس، الا هو» حمل» : أوّليّ. أي الإنسان من حيث هو أي نفس الإنسان، إنسان» ليس موجوداً ولا معدوماً ولا غير ذلك مما ليس عيناً و جزءاً له فكأنّهم قالو: «الإنسان الذي جوّرت في بداة عقولكم أنه في ذاته موجود مثلاً» هو «الإنسان الذي في ذاته جامع ذاتياته لا غير، وإن كان اقرب عوارضه الذي تخلية» عند تحلية «كالوجود الذي هو» بدئه اللازم اذ فرق بين ان يكون الشيء مع الشيء وان يكون الشيء نفس الشيء ومما ذكرنا ظهر أنه ليس من باب حمل الشيء على نفسه الذي هو غير مفيد على أن عدم الافة باعتبار ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري أي لازم و كذا ضروري أي بديهي لا أنه لا حمل صادق هاهنا فاذا تحقق الحمل و معلوم أنه في المرتبة و أنه ليس المقصود أنه هو في مقام الوجود فقط دون المفهوم تحقق أنه أوّليّ أي «هو هو» مفهوماً .

قوله (ص ٢٨، س ٨) : «ثم انه قد يصدق معنى على نفسه...»

اتحتم كلمة قد التقليلية باعتبار الكذب او المجموع ، والا فمعلوم ان كل معنى دائماً يصدق على نفسه بالحمل الأوّلي لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلبه محال فالموارد التي لا يكذب بالصنّاعي انشاي ايضاً مثل مفهوم الشيء والامروالذات والماهية والكلّي والمفهوم و نحو ذلك .

١- في الاحاديث الالهية : يا موسى انا بديك اللازم

قوله (ص ٢٩، س ١) : «و عدم العدم...»

يتراءى انه تطويل المسافة لأن نفس مفهوم العدم هكذا لأن مفهوم العدم عدم بالأولى ، وجود بالشايع حيث انه معلوم متميز عند العقل والجواب : ان النكتة في ذكره اشتغال فرديته للوجود حيث انه من المقررات في العلوم الجزئية ايضاً ان نفي النفي اثبات .

قوله (ص ٢٩، س ٨) : «لا يهوياتها...»

وكما لا يحصل وجودها الخارجى فى الذهن كذلك ليست شئنة ماهياتها شئنة الوجود، حتى يكون حقيقة و ذاتاً حقيقية من هذه الجهة- والحاصل ان كون معنى- الجوهر الجنى او النوعى مثلاً جوهرًا وكيفًا فى الذهن لا يوجب اجتماع التباينين وانما يوجه لو اجتمع حقيقة الجوهر وحقيقة الكيف فى شئ واحد وكون مفهوم الجوهر بما هو مفهوم وشئنة ماهيته جوهرًا مثل كون مفهوم الوجوب الذاتى وجوباً ذاتيًا و مثل كون مفهوم العقل عقلاً حقيقياً او لفظهما كذلك هيئات اين اين وشئنة الماهية وان لم تكن شئنة العدم الا انها ليست شئنة الوجود ايضاً .

قوله (ص ٣٠، س ٤) : «فان صورة الانسان فى العقل...»

يعنى انها انسان وجوهر نوعي بالحمل الا ولى كالجوهر الجنى فى العقل كما مر و كيفية نفسانية بالحمل الشايع .

ان قلت : هذا لا يجرى فى الجواهر الخيالية لأنها جزئيات . وكفاك قولهم : ان لكل طبيعة افراداً ذهنية- وان كانت فى الخارج منحصرة فى شخص وليست افرادها الذهنية الا ما فى القوى الباطنة فما فى الخيال من الجواهر الشخصية جوهر بالحمل الشايع كما انها كيفيات بالشايع ايضاً .

قلت : نعم لا يمكن التخلص عن الاشكال فى الخيالات بهذا المسلك كما ذكرنا

في تعاليفنا على الأسفار، إلا أنه «قدس سره» خصّص التخلّص هاهنا بالأشكال الوارد في كليات الجواهر حيث قال في آخر الأشراف السادس: «فبهذا الأصل ينحلّ كثير من الأشكال المختصّة بالتعلّق» و زاد هاهنا أيضاً لفظ في العقل .

قوله (ص ٣٠، س ٥) : «ولا حاجة إلى ارتكاب عروض مفهوم العرض ...»

فانهم قالوا : الصور العقلية نفس الكيف و على ما ذكره هذا الفاضل يكون ذات الكيفية و يتراعى في الظاهر ان القول بعروض العرض للمقولات الشّع مطلقاً و لمقولة الجوهر في الذهن دفع لا شكل كون شئ واحد جوهرًا و عرضاً لا جوهرًا و كيفاً فالمناسب ذكره في الأشراف السابع لاهنا . و توجيه الكلام انه جمع بين المخلصين عن الأشكالين اختصاراً فان العرض في كلامه المراد به مطلق المعرض الأعم من العرض المطلق فبعد عن الكيف بالعرض و حاصل المخلص الذي ذكره هذا الفاضل في المقامين اما في المقام الأول فهو : ان العرض من العروض والعروض هو تعبير عن وجود - الأعراض التسعة للموضوعات و هذا العروض والوجود الرابطة بعد تمامية ماهياتها والوجود زايد على الماهية - فليس العرض المطلق ذاتياً للأعراض بل عرضي لها أي خارج محمول لا المحمول بالضميمة ؛ فكون الجواهر في الذهن جوهرًا بالذات عرضاً بهذا المعنى بالعرض لا ضرر فيه .

واما في المقام الثاني فهو : ان العرض المخصوص أي الكيف أيضاً عرضي لحقيقة الجوهر في الذهن لكن للكيف معنيان : احدهما جنس لا نواعه الخارجية و هو ماهيته - اذا وجدت في الخارج كانت هيئة قارة غير مقتضية للقسمة والنسبة - و هو بهذا المعنى ليس صادقا على الصور العقلية بل هي من مقولات معلوماتها .

١ - الاسفار الاربعة ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٦٧ .

٢ - قال في حواشيه على هذا الموضوع

وثانيهما : عرضي وهو عرض لا يقتضي قسمة ولا نسبة وهو بهذا المعنى يصدق صدقاً عرضياً على الصور العقلية و هو ليس معنى الكيف بالحقيقة وفي قوله : لحقيقته الجوهر . تعريض بالبطان من وجه آخر وهو ان الجوهر بالحمل الاوئلي ليس حقيقة الجوهر وبعض الفضلاء هو المحقق الدواني

قوله (ص ٣٠، س ٧) : «ولا يصح القول...»

تعريض بالشيخ حيث قال ^١ ان الجوهر في الذهن حقيقة الجوهر فانه يصدق عليه انه ماهية اذا (الى آخره)

قوله (ص ٣٠، س ٩) : «من غير اعتبار ماهو بحذائه...»

فان كل موجود ذهني في ذاته خارجي حيث ائنه هيئة النفس و صفته والنفس موجود خارجي و هيئة الموجود الخارجي وصفته خارجية انما موجوديته الذهنية عند المقايسة الى ذي الصورة حيث لا يترتب عليه الاثار المطلوبة من الموجود الخارجي الكذي بحذائه .

قوله (ص ٣٠، س ١١) : «والمر في ذلك...»

ان قلت قد صرح المصنف في كتبه : ان الوجود ليس له احكام الماهيات بالذات فوجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر ووجود العرض عرض بعين عرضية ذلك العرض وهو في ذاته ليس بجوهر ولا عرض فهو تابع للماهية وهاهنا صرح بخلاف ذلك ثم لم يكتف بهذا و صرح ثانيا في التفرع التحصيلي و هل هذا الا تناقض ؟ .

قلت : المراد هاهنا ان الوجود مبرز للاحكام الكامنة في ذوات الماهيات اذ له

١- قال الشيخ في الشفاء الالهيات بمبحث الكليات ط قاهره ١٣٨١ هـ في ص ١٤٠ الى ١٤٢ الفصل الثامن في العلم وانه عرض «اما العلم فان فيه شبهة»

مراتب، فالوجودات الـمكانيّة المستقلّة- تبرز الماهيات الجوهرية- و احكامها والوجودات الغير المستقلّة الرابطة تبرز الماهيات المرضية واحكامها وايضا الوجود واسطة في الثبوت لحصول الجوهرية- والمرضية- للماهيات الـمكانيّة لا واسطة- في العروض وهكذا الكلام في التفريع التحصيلي .

وجه آخر : يمكن ان يكون المراد بالجوهر والعرض في الوجود الموجود بالفعل لا في الموضوع والموجود بالفعل في الموضوع . وبعبارة اخرى الوجود القائم بالذات والوجود القائم بالغير لا ماهية اذا (الى آخره) .

قوله (ص ٣١، س ٣) : «فالطابع الكلية.....»

اي الكليات الطبيعية المعبر عنها بالماهيات من حيث كليتها اي من حيث ايهامها لانهما الماهيات «لا بشرط شيء» وليس المراد الكليات العقلية كما لا يخفى وبالجمله - الملاك فيما ذكره «قدس سره» من ان الصور العقلية في الذهن ليست هي هي بالحمل الشائع؛ اعتبارية الماهيات . و كون الشيء فرداً من مقولة بالحقيقة- و صيرورة الماهية حقيقة؛ منوطان بالوجود و هذه المفاهيم ما شئت رايحة الوجود وليست هي هي الا بالحمل الاوّل اذ الشخص انما هو بالوجود بل هي فرد من الكيف بالحقيقة- و غرضه توسعة دائرة الجواب من قبل القوم موافقاً للقواعد وفي مرحلة العقل والمقول من السفر الاول . في كلامه دلالة على ان الصور العقلية اي الكليات العقلية- فوق الجوهرية- كما ان في كلامه هنا و في مبحث الوجود الذهني من ذلك السفر دلالة على ان الصور العقلية اي الكليات الطبيعية من الجواهر دون الجوهرية- وبالجمله- ديدنه انه يشترك معهم في البدايات ويفترق عنهم في النهايات و فوقية الجوهرية الاستفادة في كلامه هناك مبينه- على اتحادها بالماقل وجود الذي هو النفس التي لا

ماهية لها عنده او على آائها العقول المشاهدة عن بعد التي لا ماهية لها كما يأتي في الاشراف التاسع .

قوله (ص ٣١، س ١٥) : «في ذكر نمط آخر الهامى...»

ليس المراد انه مبتكر بالقول به كما لم يقل الهامى لنا حتى يقال : انه قول افلاطون و معلمه سقراط و شيعتهما كما يأتي في مبحث المثلث الا افلاطونية بنقل - الشيخ الرئيس^١ عنهم : ان ايها اي المثلث النورية يتلقى العقل اذ كان المعقول شيئاً لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه و ايها يتناول .

بل المراد انه لشموخه يحتاج بملاوة البرهان والبحث البالغ والفحص التام على شرح صدر يكون مهبط الالهام و آله «قدس سره» مبتكر بارتضائه من بين اهل النظر في الدورة الاسلامية والامة المرحومة المحدثة حيث التقط الفريدة الكبيرة التي نبذوها .

اعلم ان التخاصي من هذا القول له اسباب شتى لا بدء للحكيم التجافى عنها والانس بمقابلاتها فمنها ما مر في سبب رؤية مطلق الصور ضعيفة من جعلها مرائي لحاظ الموجودات الطبيعية بل مرآت اللحاظ بما هي مرآت لا وجود لها فضلاً عن كونها ضعيفة .

ومنها : ان لا ينحى مخالفة المثائين وانكارهم المثلث النورية فان الاتصال المعنوي للنفس الناطقة القدسية في الاستكمال بموجودات محيطة واحدة بوحدة حقيقة ومع وحدتها مشتمل كل على وحدات حسية وضعية لافراد مثاليته وطبيعته لها

١- الهيئات الشفاط قاهره ١٣٨٠ هـ ق ص ٢١١ الى ٢٢٢ - بل بين اهل الكشف والشهود ، لانه جامع مراتب التفرع والشهود و لو قدم راسخ في الحكمة البشيرة والوفية .

مما اتفق عليه الفئتان والحزبان من اهل الحكمة ان النفس تتصل بعالم الابداع باعلى مداركه الا ان المشائين يقولون هذه الوجودات المحيطة قائمة بالعقل الفعال والمصنف «قدس سره» والافلاطونيون يقولون انها قائمة بذواتها والجميع فى عالم الذكر الحكيم وفى عالم الابداع من المبدع القديم وهذا كما ان الصور القدرية الجزئية التى اصل هذه الصور الكونية- وقبلها اتفق عليها الفرقان الا انها عند الاشراقين مثل معلقة قائمة بذواتها كما عند ارباب النواميس والعرفاء وعند المشائين صور قائمة بالنفوس المنطبعة السماوية- .

ومنها : ان لا يرى تمام ذات نفس الانسان هذه المشاعر الا دنى الظاهرة والباطنة التى تنتهى كما لها الا اتصال بالمثلى المعلقة من العالم بين العالمين ومشاهدة الصور الحسنة المليحة واستماع الاصوات البليغة الفصيحة واستشمام الروائح الطيبة ونحو ذلك كما لا هل الكشف الصورية بل يرى له مقام اخر هو مقام الثرى وهو اعلى مداركه وهو العقل بالفعل الذى هو باب الجبروت وبه يستقيم الا اتصال بالعقول الفعالة للعقول المنفصلة فاذا قيل النفس تتصل بهم او تشاهد ذاتا مجردة نورية- جبروتية- حين ادراكها للمكليات يعنى هذا الباب فلا تحاشى من عدم تخطى الشاعر الى ذلك العالم .

ومنها : ان لا يقع المتعلم للالهيات فى ورطة الماهيات المتفرقة والمفاهيم- الا اعتبارية حتى يتحاشى عن كون المفاهيم المبهمة- ارباب الابداع انواع حاشاهم عن ذلك بل يكون نصب عينيه وجودها الجمعى الذى يسع كل وجود كل عقل بوحدة كل وجودات رقايقه المثالية- والكونية بحيث لا يشذ عنها شئ- منها ولذا فهو نور يعنى بين يديك يهديك الى احكام جميع جزئياته و الا فالجزئى لا يكون كاسبا ولا مكتسبا ولا كمال للنفس فى معرفة الجزئيات بل لا بد ان يكون سياحه- فى ديار الكليات متعرفا للعنوانات المطابقة- الكلية ولو لا اتصالك بهذه الوجودات

الجمعية و شهودك هذه الا نوار المحيطة السعيه- لطان الا مر عليك في معرفه- احكام الجزئيات لحاجتك حينئذ الى استئناف نظر لكل كل فاذا شاهدتها و تحول عقلك اليها احطت بعقلك بكل الرقايق بحسب حيطتك بكلياتها اذ الماهية ، الماهية لان المفروض وجدائك العنوان السطابق لا جل مزاوتك الحدود والرؤوم لكونك حكيما عالما بالحقايق والوجودات لان كل منها كاللف للرقايق وهي نشره وكالرتق و هي فقهه و كالمحدود و هي حده .

«ليس من الله بمستكر ان يجمع العالم في واحد»

قوله : و كل بسيط الحقيقة كل ما دونه ^١ .

ومنها : التقطن بعدم تباعد الملاء على من القلب المنور و في القلب المنكوس ايضا ليس حجاب وجودي مضروب بينه و بينهم ولا غطاء مسدول انما الحجاب عديم هو اخلاذه الى الارض و اعراضه عنهم لا شغاله بالجزئيات الدائرة ففي هذا القول كالقول بالتوحيد الذي هو قرءة اعين العارفين ؛ كمال الرجاء بالوصول و نهاية التباعد عن اليأس و ضئلك المحول فإين الهمة والشمثر للطلب والوغل .

عشق آن زنده غزین کو باقی است وز شراب جانفزایت ساقی است
عشق او بگزین که جمله انبیاء یافتند از عشق او کار و کیا
تو مگو ما را بآن شه بار نیست با کریمان کارها دشرار نیست

قوله (ص ٣٣ ، ١) : «اشبه بالفاعل المخترع» .

ان قلت : تخيل الاعراض اذا كان بالفاعلية لا بالقابلية لم يكن العرض عرضا .
قلت : المرضية المطلقة ليست من الذاتيات للاعراض بل من المعقولات الثانية فلا

١- هذه العبارة «كل بسيط الحقيقة...» ليس في هذا الموضع الذي علق عليه المحشي الحكيم ولا ادري من اين جاءت هذه العبارة في الحاشية .

بأسى بأن لا يصدق عليه ان اريد نفس هذا المطلق وان اريد أن السواد مثلاً ليس سواداً حينئذ فليس كذلك فان السواد لو فرض قائماً بذاته كان سواداً بنحو اتم كما قال بهمنيار : « اذا فرض الحرارة قائمة بذاتها كانت حرارة و حارة » ان قلت ما بال - المصنف « قدس سره » يقول باتحاد المدرك والمدرك مطلقاً ومع ذلك ربما يقول التحقل بالاتحاد بالمعقول والتخيل بالفعالية . قلت : الفاعلية التثان والتطور لا التوليد ولا ابداء شيء مابين و نحو ذلك و اما عدم التفوّه بالفعالية في التحقل و اختصاصها بالتخيل فلاستهلاك احكام الوائية في المعقولات الكلية المجردة بخلاف الخيالات الجزئية المقتردة المشجحة^٢.

قوله (ص ٣٣، س ٢) : « اما حالها بالقياس الى الصور العقلية »

خرج بالعقلية الجهيئية كجبل ياقوت و بحر زبيق و يدالله و عين الله الجسمائيتين و نحو ذلك اذ لا كذب ولا غلط في عالم الوهيته و صتمع ربوبيته ان قلت فادراك هذه الكليات كيف يكون قلت هذه العنوانات ايضا يقع على ما يقع العنوانات المطابقة و من هنا قال تعالى : « وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه » فهذا مثل العدم الكلي والامتناع الكلي و امثالها فان الوجود لشموله وسعته وسع المقابل فضلاً عن القابل ومن هنا كلما خُلّيت الماهية عن الوجود رأيتها متجلية منزّهة به .

١- في التحصيل

٢- واعلم ان مسألة الاتحاد كما تجرى في الصور العقلية وهي بعينها موجودة في الصور الخيالية وان سئلت الحق الخلاقية تجرى في الصور العقلية والخيالية بملاواحد ولكن فرق واضح بين مرتبة الاتحاد ومرتبة الخلائقية للاتحاد في مقام الصعود وارتقاء النفس و فنانها في المعقولات والعقل بحسب فونها العاطفة وفنانها في الخزينة الخيال والبرزخ الكلي باعتبار فونها الخيالية و لكن النفس اذا صارت نازلة من مقامها العقلية والخيالية نصير خلافة للصور الكلية والجزئية وبماقاله الحكيم المحشى : « فلاستهلاك احكام الوائية في المعقولات » لا نحسم مادة الاشكال والفرق واضح بين قوسى الصعود والنزول وقد ذكرنا لتصيل هذا البحث في حواشينا على الاسفار وحققنا حق هذه المسألة في رسالة طيعة .

وجه آخر في الاعدام ان في اللاهوت وان لم يكن عدم اصلا لا ان البسيط الختيقة كل الوجودات الا ان في الجبروت اعدام لان كل وجود فيه فاقد لمتلوه فهذه الاعدام الكونية كالمربوبات و تلك كرب النوع لها والعدم في كل وعاء يكون ذلك الوعاء لنفسه لا لوجوده كما تقرّر .

واما الهيولى الكلية و هي جوهر بالقوة فجوهرية الاستقلال والقيام بالذات في عالم العقل .

والقوة هي الامكان الذاتي هناك و اما ضعف الجوهرية هنا و شدتها هناك والقوة بالعكس فمن خاصية النشأة وخاصة النشأة غير سارية بل محفوظة والاعلم يتحقق نشأت وايضا العدم الذي في عالم العقل مثل العدم الكلي الذي في عقلك بل عينه عند هذا القائل وكذا الهيولى و خرج بالانواع الاجناس اذ لا رب للجنس هناك اذ الجنس ليس ماهية تامة بل مضمحكة تحت الماهية التامة التي هي النوع فرب النوع رب للجنس و خرج بالجوهريّة المرضيّة اذ لا عرض في عالم العقل والا لكان هناك قوة واستعداد اذ في مرتبة ذات الموضوع قوة العرض ولا حالة منتظرة هناك نعم لما وجب التطابق بين العوالم كان له وجود لكن لا بنحو المرضيّة بل بنحو آخر اعلى و اتم ولذا تسممهم يقولون : ان طعم الشكر والشكر في مرتبة واحدة وكذا رايحة المسك والمسك وهذا كما ان الغضب في البدن ثوران الدم وفي النفس حالة نفسانية تبعث الاكالات لدفع المنافر و في المجردات المحضة التسلط والقاهرة وكما ان البياض هنا ذلك اللون المفرق لسور البصر و في المجرد شدة النورية وغلبة احكام الوجود على احكام الماهية - وهكذا في الصفرة والخضرة والحمرة و بهذا المعنى يقال لعالم العقل الدرّة البيضاء والركن الابيض من العرش و لنفس الكل الدرّة الصفراء والركن الاصفر و لخيال الكل و عالم المثال الدرّة الخضراء والركن الاخضر و لطبع الكل

والطابع الدهرئة الدرّة الحمراء والركن الأحمر و لعالم المادّة اللیل والسواد و خرج بالتأصلة مثل الحجر الموضوع بجانب الإنسان اذ لا رب نوع للمجموع وراء كل واحد .

قوله : و مثل مجردة نورئة . وجه تسميتها بالمثل امر ان احدهما انها امثلة لما تحتها بمعنى انها من افراد ماهیة نوعیة واحدة متفقه فی الماهیة ولازمها كما هو معنى المثلیة .

و ثانيهما : انها امثال و حکایات لما فوقها من الاسماء الحسنی للحق تعالی التي هی ارباب الارباب والکل منظومة فی وجود رب الارباب و توصیفها بالنورئة لجمیة وجودها تميز لها عن المثل المعلقة ووقوعها فی عالم الابداع لكونها غیر مسبوقة بمادّة ومثدة بل مخرجة من اللیس المنحصر الی الایس دفعة واحدة دهرئة ووجودها فی صقع الربویة لغلبة احکام الوجوب علیها و استهلاك احکام الامكان فیها بحيث انها موجودة بوجود الله لا بإيجادها باقية ببقاء الله لا ببقائه ^۱ .

قوله (ص ۴۴، س ۱۵) : «ولا عجب فی ان یكون مفهوم المشتق عن معنى....»

المراد بالمفهوم المشتق العنوان الحاکی وبالمعنى المعنوی المحکی عنه من -

۱- فرق بین باقی بقاء الله و بقاء با بقاء الله در نهایت نفوذ است عقول طولیه و عرضیه بلکه مجردات برزخیه باقی بقاء حقند و لكن موجودات مادیه باقی با بقاء حقند . بیان مطلب بنحو اختصار الزاین فراراست : عقول بواسطه قرب بحق منزه در حق و فناء در وجه نور مطلقند و به بیان تحقیق ماهیت هم در آنها امری عقلی است حد وجودی ندارند و بصرف اراده و مشیت و فطال و شهود حق موجودند . موجودات مادیه باعتبار قبول استکمالات و سرمان حرکت و تغیر در مقام ذات آنها دائماً متحرکند و احتیاج ببقی جدید ندارند اگر فاصله موجود بین آنها حق بر داشته شود باین معنا که موجود متحرک بمعادل استکمالات بمقام عقل مضی برسد و از عالم ماده بگذرد و احتیاج بخلق صورت جدید نداشته باشد در این صورت باقی بقاء حق میشود و انشئتقلت : ان العقول مطلقاً من صقع الربویة و ثمره کونها من صقع الربویة انها غیر مجعولة بلا مجعولة ذاتها المقتدسة الاحدية ، واجبة بوجوبه الذاتي و قد خلقنا هذه المسألة فی حواشينا علی الشاعر و شرحها

المثال النوري والتنوع بشئ^١ او اشياء باعتبار اقسام النوع الى المنحصر في فرد و الى المنتشر الافراد و بيان المرام اثة لا عجب في ان يحمل المفاهيم والكماليات - طبيعية كمفاهيم الانسان والفرس والثور والشمس والقمر وغيرها اللاتي حقها ان يحمل على المثل النورية و ارباب الاصنام منها على هذه الاصنام والافراد الطبيعية لان هذه رقائق تلك و تلك حقايق هذه ، والريقة هي الحقيقة بنحو ضعيف والحقيقة هي الرقيقة بنحو قوى^٢ شديد، كما ان الفصل المنطقي كمفهومى الناطق والحساس - الحاكمين عن الفصل الحقيقي كالنفس الناطقة والنفس الحساسة حتى صدقه وحمله ان يحمل على ضميمها اللذين هما البدن الانساني والبدن الحيواني فيقال بعض الجسم ناطق وحساس وبعض الحيوان ناطق وكل حيوان حساس ومناطق الحمل ما ذكرها وبالجمله علاقة المليئة والمملوءة والتقوم والتقوم اذا كانت مناطق هناك بطريق اولي لانها هناك آكد .

قوله (ص ٣٣، س ١٤) : «وفي قوله تعالى: وقد علمتم النشأة»

اي : قد علمتم انتقالكم في النشأة الاولى من المحسوسات الى المثل المعلقة التي في عالم مثالكم الاصغر الذي هو من سنخ عالم المثال الاكبر الذي هو من سنخ «بَرَازِرِ خِكْمِ» و صور اعمالكم في النشأة الاخرية الصورية والجسمانية - فلولا تذكرن لها مع استغراقكم في امثالها واسناخها وكذا علمتم انتقالكم من الاشياء الصورية الاخرية والمثل المعلقة الى الذوات العقلية والمعاني الجامعة والمثل - النورية «فلولا تذكرن» لما وراء الآخرة الصورية وهو الحشر الروحاني وتشاهدونها

١- نفس در مقام ادراك كماليات متصل باصل وحقيقت هر شئ ميگردد و بعد از اتحاد با عقل مجرد و فرد حقيقي انواع فترا رقيقه ي از عقل در نفس ظاهر ميشود . اين رقيقه بنا بر اتحاد حقيقت و رقيقت از جهتي عين حقيقت كلي و از جهتي غير آن ميباشد باعتبار عينيت عين معلوم بالذات و باعتبار رقيقته از هيأت نفسانست . سرچوم آفام محصورضا فمشه ي با اين تقرير از اشكالات وجود ذهني جواب داده است

عن بعد من انهما کتکم فیها کما بیئنا من رجاء الوصول بل علمتم انتقالکم الی معرفة نور الانوار و حقیقة الحقایق الذی معرفتاه و صفاته جتّه الذات و جتّه الصفات سیما مرتبة حق الیقین من المعرفة «فلولا تذکرون» لغایه الغایات و منتهی النهایات و مرجع الموجودات الا ترى انه کما اذ ادراک کل کلى عقلی مشاهدة ذات مجردة نوریه مضی وصفها ؛ كذلك ادراک الکلى الذی هو الوجود المشترك فیهِ للمفارقات و المقارنات و هو ابده و اعم من کل شیء مشاهدة عن بعد لحقیقة الوجود التی هی اظهر و انور و اوسع من کل نور و فی و نعم ما قیل ^۱ :

زو قیامت را همی پرسیده اند کای قیامت تا قیامت رام چند ؟
با زبان حال میگفتی بسی که زمحشر حشر را پرسد کسى ؟

وانما لا یلتفت ولا یتبّ الا انسان الغافل بهذه الترقیات و المروجات مع وغوله فیها و اختلاسه و تبدّله و صعوده الیه لانزولها الیه لانه یظن ذاته و وجوده هذا البدن الطبیعی و هو منجمد بالجمود الزمهریری «نسوا لله فانسا هم انفسهم» .
قرّه (ص ۴۴، س ۱۶) : «فان معرفة امور الآخرة علی الحقیقة فی معرفة امور الدنیا..»
ذان الدنیا دار الحركة بل الحركة الجوهریة لها و الحركة لا بد لها مما الیه -
الحركة فانها طلب لا بد لها من مطلوب یقف عنده و غایة یسکن لديها و کونهما من -
المضاف باعتبار کون احدهما اولی والاخر اخری مثلاً .

۱- و القائل مولانا الرومی دفتر ۶ ط میرخان ۱۳۷۱ ص ۵۵ س ۸
این اشعار در بیان حقیقت حشر و اینسکه در انسان کامل قبل از وقوع قیامت محشر ظاهریشود
گفتااست و مولوی خود در بیان این حقیقت قیامت کرده است . اوله :
زاده نانیست احمد در جهان صد قیامت خود از او گشته عیان

قوله (ص ٣٤، س ٢) : «واعلم ان لهذه المسئلة....»

اي مسئلة الوجود الذهني .

قوله (ص ٣٤، س ٨) : «يناسب دريقهم.....»

فان بنائه به على تحقق الكيف كما هو مذهبهم الا ان التعاند بينه وبين الجوهر مرتفع بما ذكره (قدس سره) والحق ان العلم بما هو علم نور و اشراق من النفس منبسط على الماهيات الذهنية وفي كل بحسبه «فالسالت اودية» بقدرها... وبذاته لا جوهر ولا عرض فهو في العالم الصغير الا انساني نظير الوجود المنبسط و فيض الله المقدس في العالم الكبير فكما ان الوجود العيني المنبسط على الماهيات العينية من الذرة الى الدرة لا جوهر ولا عرض ولا عقل ولا نفس ولا غير ذلك بذاته بل جوهر بعين جوهرية الجوهر و عرض بعين عرضية العرض - بالعرض و هو فيض الله و اشراقه «الله نور السماوات والارض» كذلك هذا الوجود المنبسط على الماهيات الذهنية و هو فيض النفس و اشراقه و هذا معنى قول الشيخ الا «اشراق في العلم» «كون الشيء نوراً لنفسه» و نوراً لغيره» ومعنى قول المصنف «قدس سره» : العلم ضرب من الوجود . اي الوجود النوري الغير المخاط بالمادة فالعلم اجل من ان يكون جوهر او عرضاً نوعياً او جنسياً و حدة مفاهيمها هي بالاحمل الاولى لا بالشايخ والوجود وجود النفس والنفس الا اتيه بسيطة وليست كيفاً ايضاً و تلك المفاهيم - السراية ايضاً ليست كيفيات لا بالاولى ولا بالشايخ الا مفهوم مقولة الكيف عند تصورها فانه كيف بالاولى لا غير اذ الكيف بالشايخ لا بدء له من وجود^٤ .

١- انزل من السماء ماء فساللت اودية... س ١١٢، ١٨٥

٢- س النور ، ٩ ٣- شرح حكمة الاشراق ط ١٢١٢ ص ٢٥٩

٤- بديهي است كه غير از حق تعالى و فيض مقدر كه فعل ساري در اشياء باشد جميع موجودات كه

قوله : «فهی موجودات بوجود زائد» .

لیس مراده از مرتبه واحده من الوجود وجود للكل والا لطوی بساط المقولات العرضیه كما نسب الى السيد السند لان موجوداً واحداً لا یكون فی الموضوع ولا فی الموضوع ونحو وجود الموضوع لم یكن قط نحو وجود العرض و لذا یقال ترکیب الموضوع والعرض اعتباری^۱ .

وما یقال : ان العرض والعرض واحد . معناه : ان العرض اذا اخذ « لا بشرط » صار عرضیاً محمولاً علی المعروض والحمل هو الا اتحاد فی الوجود ای یلاحظ البیاض اللابشرط مثلاً مرتبه من وجود المعروض و غیر مباین عنه بل معدود من صتقه لا ان مرتبه واحده من الوجود وجود لهما .

قوله (ص ۳۵، س ۱۴) : «واما غیر متعلق بشی اصلاً...»

عدم التعلق فی الواجب من باب انتفاء الطبیعة بانتفاء جمیع الافراد وفی الممكن من باب تحقق الطبیعة بفرد او افراد ففی بعض الممكنات اصناف من التعلق كما بالفاعل وبالقابل ماهیه^۲ كان او ماده و بالاجزاء وبالشرط وبغیر ذلك .

←

البول فیفی حق نموده اند و وجودی محدود دارند و عین ارتباط بغیرند داخل مقوله جوهر و یا عرضند نفس ناطقه انسانی بدون شك جوهر است عقول نیز از جواهر بشمار میروند صور علمیه بنا بانحداد عاقل و معقول داخل در حیطه وجود نفسند مفهوم کلی از اشیاء خارجی که بانفس بحسب وجود اتحاد دارند بحمل اولی جوهر و یا کم و یا کیفند ولیکن باعتبار آنکه با نفس بیلک وجود موجودند داخل در حکم نفسند و هر وجودی اعم از وجود عرضی و وجود جوهر داخل مقوله ای از مقولات نیست علم نیز از شئون وجود است هی نفس نه جوهر و نه عرض است و این منافات ندارد که وجود باعتبار محدودیت نه باعتبار سریان در ماهیات گمشان وجود منبسط است بمصادق جوهر یا عرض باشد هذا بناً علی اصابة الوجود و اما بناً علی اصابة الصاهیت فكل حقيقة قائمة بذاتها جوهری و ما هو عرضی و طار علی هذه الحقيقة عرضی .

۱- بنا بر تحقیقی که مصنف در بحث نفس و اوائل بحث حرکت نموده است موضوع با عرضی ترکیب الحادی دارند نه انضمامی ، ترکیب انضمامی فقط در مرکبات اعتباریه است .

قوله (ص٣٥، س١٦) : «والعدم بما هو عدم نقي محض لا يصلح ان يتعلق بشئ...»
 كان الظاهر ان يقول : لا يصلح ان يكون سببا للتعلق ؛ اذ الكلام فى سبب -
 الحاجة ، لكنه عبر بذلك للتنبيه على ان المحتاج وما به الحاجة وما فيه الحاجة كلها
 واحد، فسبب الحاجة هو المحتاج بالحقيقة وهذه القاعدة جارية فى الوجود دون الماهية
 فان الوجود الخاص محتاج لذاته فى التحقق التذى هو ذاته الى الواجب بالذات و اما
 فى الماهية فالماهية محتاجة فى وجودها بسبب الامكان وهذا ايضا دليل على ان
 الوجود معمول لان المجمول محتاج بالذات ولو كانت الماهية محتاجة بالذات لم
 يعمل بالمناط لان الذاتى لا يمتثل والامكان فى الوجود الخاص هو بمعنى الفقر
 والتعلق وهو عين ذات الوجود فكون الامكان مناط الحاجة فى الوجود مرجعه ان
 الحاجة فى الوجود ذاتية والذاتى لا يعمل.

قوله (ص٣٥، س١٧) : «وكون الوجود بعدالعدم...»

اشارة الى ابطال مذاهب المتكلمين القائلين بان علة الحاجة الى المله هي -
 الحدوث او الامكان مع الحدوث شرطا او شطرا .

قوله (ص٣٥، س٢٠) : «ولو ازم الشئ»

الكلام فى ان الكلام فى مناط الحاجة لا فى نفس المحتاج كما مر ثم ان المصنف
 (قدس سره) يستعمل هذه الكلمة كثير اعنى لازم الشئ غير معمول سواء كان
 لازم الماهية او لازم الهوية و عليه شك وهو : ان كل معلول لازم لعلته التامة :
 فنقول : كل معلول لازم لعلته ولا شئ من اللازم بمعلول فلا شئ من المعلوم بمعلول
 وهو سلب الشئ عن نفسه . و دفعه : بأن المراد من قوله : لازم الشئ غير معمول
 انه غير محتاج الى جاعل غير جاعل الملزوم والى غير الملزوم واما اليهما فهو محتاج
 البته فالكبرى باطلة نعم اذا كان الملزوم غنيا عن الجاهل فاللازم غنى عنه بفناءه

فاحدى الحاجتين مرتفعة لكن الحاجة الى نفس الملزوم باقية- و ايضا اللازم فسمان لازم هو صفة الملزوم ولازم هو فعله وعدم الجعل انما هو فى الاول لا فى الثانى كيف والززوم فى الثانى تأسيسه بنفس الجعل والعلية^١.

قوله (ص ٣٦، س ٨) : «فانتمعلق بالغير فيه هو اصل الوجود»
اى الوجود الخاص المضاف الى الماهية لأن الكلام فى سبب احتياج الوجود المتعلق بالغير .

قوله (ص ٣٦، س ١٢) : «واما الامكان فهو امر اعتبارى»
فلو كان هو مناط الحاجة لكان احتياج الماهية فى اعتبار العقل فقط فما اشتهر من القوم ان الـامكان بمعنى سلب الضرورتين مناط الحاجة فالمراد منه انه الواسطة فى الـاثبات لا فى الثبوت .

قوله (ص ٣٦، س ٣) : «كما لا يكون معلولا لعلة مباينة....»
والا- لزم الـامكان الغيرى وكونه من لوازم معناه انها كافية فى انتزاعه لكونه خفيف المؤنة وليس الالسلب وليس المراد اللزوم المصطلح اى العلية اذ لا صلوح للعلية لكونها حيثية- عدم الـاباء عن الوجود والعدم ولا صلوح للامكان للمعلولية لانه السلب .

قوله (ص ٣٦، س ٨) : «يستلغى ان يكون ما يتقوم به وجوداً ايضاً....»
بمقتضى لزوم السخية بين العلة والمعلول فعلة- الوجود وجود و علة- المدم

١- ربما يقال : ملاك تعدد الجعل و وحدته ، تعدد الوجود و وحدته ولاشك ان اللازم والملزوم (من غير تخصيص بالصفة والفعل كما نوهه المصنف العلامة) وجود ان ممكنان و كل ممكن يحتاج الى الفاعل والفاعل الحقيقى والفاعل الاصلى هو الحق الاول وما قيل ان الضرورة ملاك الاستغناء عن الجاعل واللازم الذى يتحقق بصرف تحقق الملزوم مع وجود الملزوم موجود بالضرورة و مستغنى عن الجاعل كلام باطل لان صرف امكان الذاتى او الامكان الفعلى (بشاعة على طريقة المصنف) ملاك الاحتياج الى الفاعل والجاعل.

عدم و علّة الماهية ماهية فالوجود الخاص محتاج الى الوجود الصرف بالوجود في -
الوجود .

قوله (ص ٣٦، س ١٢) : «ثم جميع تلك الوجودات المتسلسلة او الدائرة ...»
يعنى يمكننا تميم البرهان من دون الاستعانة بابطال التسلسل لئلا يتطرق
منوع كثيرة بان جميع الممكنات الغير المتناهية فى حكم ممكن واحد سواء كان
امكانها بمعنى الفقر اولا اما ان كان للمجموع بمعنى الاحاد بالاسر وجود سوى
كل واحد واحد كما عند بعضهم فلا، ان الا شترك مناط تقوم بالغير ولان كل مجموع
متقوم بالاحاد واما ان لم يكن له وجود سوى وجود كل فرد فرد كما عنده (تدس
سره) فواضح ان الكل ليست الا المتقومات بالغير^١ .

قوله (ص ٣٧، س ٨) : «فداته واجب الوجود من جميع الجهات»
سواء كانت الجهالة الصفاتية او الالفاعلية كوجود زيد فانه مضافا الى الله تعالى
ايجاده فليس فيه جهة امكانية او امتناعية اى ليس فيه فقد اذالمفقود عن شىء اما
يمكن له كالكتابة للامنى او يستنع له كالكتابة للجماة ففى موضوع الفقد تركيب
لكن الممكن شأنه التركيب بخلاف الواجب تعالى .

قوله (ص ٣٧، س ١٥) : «فكل منهما اذن مرتبة...»
مع ان الواجب من فرط الكمال يجب ان يكون جامعا لكمالات مادونه بما هو
كمال بمعنى انه منه و اليه فكيف كمال مكافئه و ايضا فاقد لكمالات معاليل -

١ - والتحقيق الذى ذكره المحقق الشارح لمعاصدا الاشارات فى اثبات الواجب من احسن الادلة التى
افيت فيها المقام و هو طريقة حسنة مطروحة من الشارح العلامة «قده» و هو ان الشىء ما لم يجب
لم يوجد عالم يستنع لم يعد . اين حكم در جميع سلاسل ممكنات جارى است و معلول مادامى كه
جائز المعدم است و عقل عدم آن را ممتنع نميداند وجود پيدا نمي كند . عدم شىء و قفى ممتنع ميشود
و وجود آن واجب ميشود كه موجودى تخفى داشته باشد كه عدم آن ممتنع بالذات باشد . والا يلزم ان لا
يتحقق سلسلة الوجودات من راس .

الواجب الآخر بمعنى انها ليست اطلاقاً بل انها اطلاقاً الآخر مع ان الواجب موجود غير قديد .

قوله (ص ٣٨، س ١١) : « كما يقول المعتزلة المعطلون... »

وهؤلاء هم القائلون بالنسبة الى ذاته تعالى نايه- مناب الصفات فصفه- العلم عندهم منفية لكن اثره كاحكام الفعل واتقانه مثبتة كما يقال : « خذالغايات ودع المبادئ » وهكذا في باقى الصفات و اثماوقموا فيما وقموا لحصرهم الصفاتفى المعنى القائم بالغير حتى عرفوها به ولم يعلموا : ان العلم له مراتب كالمعنى المصدري والكيفية النفسانية فيه ، والجوهر النفساني كعلم النفس بذاتها والجوهر العقلائي كعلم العقل الكلى بذاته ، والوجود الواجب القيوم تعالى كعلم الواجب تعالى بذاته كما فى اخبار اهل المصبة « علم كله قدرة كله سمع بصر كله » لآن الكل له بعض فحققة الصفة وحققها ثابتة ولا صحته سلب فيها عنه تعالى فاذا قلت انه لبساطته ذات بحتة- ولا صفه- زائدة صدقت وان قلت صفة مستقلة قيومه- بذاتها بلا ذات اخرى صدقت ايضا فان مصداق الوجود والوجوب و جميع صفاته واحد .

قوله (ص ٣٨، س ١٢) : « من غير لزوم كثرة وانفعال... »

اشارة الى البرهان على عينية صفاته لذاته بانها لو كانت زائدة لزمت الكثرة فى ذاته وهويته من ذات و صفة ، و ايضا صفاته كثيرة وايضا من مادة و صورة كما اشار اليه بلفظ الانفعال . بيان هذا : انه لو كانت زائدة كانت فى مقام ذاته قوة- الصفات والقوة التى فى الامر الواقعي امكان استعدادى لا ذاتي ، لآن الذاتى موضوعه الماهية ولا ماهية ولا ماهية- له تعالى وهو الوجود الصرف الذى محض الواقع وعين الاعيان والامكان الاستعدادى موضوعه المادّة والمادّة تلازم الصورة والمجموع جسم تعالى عن ذلك علواً كبيراً

قوله (ص ٣٨، س ١٣) : «قبول وفعل»

إشارة الى دليل آخر و هو : انها لو كانت زائدة على ذاته كانت عرضية و كل عرضي معلل ولا يجوز ان يكون علتهما غير ذاته و الا لزم استكمالها بغيره فعلتها ذاته و ذاته قابلة لها ايضا كما في كل اتصاف بصفة زائدة فيكون شئ واحد بسيطفاعلا و قابلا بالنسبة الى شئ واحد و هو محال.

قوله (ص ٣٨، س ١٣) : «فكذلك صفات الحق واسماؤه موجودات لا في انفسها»

لانها مفاهيم ثابتة كالأعيان الثابتة ما شئت رايحه الوجود بل موجودة بعين الوجود الواجب لان مغايرتها مع وجود الحق سبحانه ليست الا بحسب المفهوم لا بحسب التحقق والوجود بل هذا هكذا في الأعيان الثابتة اللازمة للأسماء الحسنى والصفات العليا ؛ لزوم لازم غير متأخر في الوجود فالأعيان ومفاهيم الأسماء والصفات والذات المتعالية كلها موجودة بوجود واحد بسيط ولو جاز اطلاق الماهية عليه تعالى لكان مفاهيم الصفات والأسماء ماهية له و مفاهيم الأعيان الثابتة لو ازم الماهية له لكن لا يجوز اذ لا حد له «من حده فقد عده» ١ .

قوله (ص ٣٩، س ٤) : «وهي العناية الازلية» .

العناية هي العلم بالنظام الاحسن الذي يكون منشأ للنظام الاحسن و هي عند المشائين نقش زايد على ذاته و عند التحقيق انطواء كل المعلومات في علمه - الحضورى السابق اى اشتغال وجوده بوحده وبساطته على كل الوجودات و في لفظ المشية اشارة الى ترجيح تعريف الحكماء للقدرة بانها كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل و في اعتبار العلم والمشية فقط اشارة الى عدم اعتبار شئ آخر مما اعتبره المتكلمون من صحة الفعل والترك لائن الصحة امكان و واجب الوجود

١- كما قاله الاسام عليه السلام ، في خطبة موجودة في النهج .

من جميع الجهات فلا يعتبر في قدرته الواجبة امكان ذاتي ولا امكنن وقوى و ربما زاد بعضهم وقاحة واعتبرو وقوع الترك اوقاتا غير متناهية والكل باطل و قدم العالم و حدوثه مسئلة اخرى و ليست القدرة الا صدور الفعل عن علم و مشيئة .

قوله (ص٣٩، س١٠) : «من ارتسام صور الاشياء»

اشار بلفظ الصور الاشباح الى السذمين في العلم الحسولي احدهما ان الاشياء تحصل بانفسها في الذهن و ثانيهما انه تحصل فيه باشباحتها و ذلك لان صورة الشيء ماهيته اى هو بها هو بخلاف شبح الشيء اذ لا يلزم فيه حفظ ذاتياتها^١ .

قوله (ص٣٩، س١١) : «ولا كما ذهب اليه الاشراقيون ...»

وهؤلاء هم الذين قالوا : ان صفحة نفس الامر و الواح الاعيان بالنسبة اليه تعالى كصفحة الاذهان بالنسبة اليها . والمثال يكون يطبق اذا صار ما في صفحة الاذهان قوياً بهمة او نوم او غيرهما فحينئذ سماء تقلك و ارض تحملك و انسان يخاطبك و كلما يلذك او يوحشك علومك صارت اقوياء .

قوله : «وان كان لكل من هذه المذاهب الاربعة» و هي ما عدى الاول اى العلم الحسولي لانه باطل عنده (قدس سره) فالالاتحاد والمثل و كون الوجودات العينية علماً حضورياً في العلم الذى مع الابدان كمالها مما يقول بها (قدس سره) و اما القول بنبوت المعدادات فتصحيحه بارجاءه^٢ الى قول الصوفية و هو القول بنبوت الاعيان تبعاً لوجود اسماء الله الحسنى لامنفكة عن كافة الوجودات كما يقوله .

١- لان من تصور شبح الشيء لا يصدق عليه انه تصور الشيء و يلزم منه التكرار في التجلي كما لا يخفى .
٢- ومن المدهى ان قول المعتزلة في نبوت المعدادات لا يغفل التاويل لانهم قالوا بالتبوت في الخارج لافى العلم و موطن المفهوم كماله الصوفية و اهل العرفان صرحوا بان الايمان باعتبار دقيق وجودات خاصة عليه لا داعيم صرفة وان الايمان بوجه تحقيق و مشرب كشف بمنزلة الاصل والروح بالنسبة الى الحقائق الخارجية نظير صور الالهية بالنسبة الى الافراد المادية .

المعتزلة - فتلك الأعيان الثابتات صور علمية تفصيلية بالماهيات التي في العوالم ووجوده تعالى مابه الأكتشاف لكل الوجودات ويحتمل ان لم يعبأ بطريقة الاعتزال ويكون التصحيح والتصويب شاملا لطريق الصور بان يكون قيامها صدوريا و تكون مأولة الى المثل النورية كما ارجع المعلم الثاني المثل الا فلاطونية الى الصور العلمية .

قوله (ص ٤٠، س ٢) : «ولا ارى في التنصيص عليه مصلحة»

وهو ان بسيط الحقيقة كل الاشياء بنحو اعلى و سيأتي في موضعه و هذا القول ترجمة لقول تعالى : «الله بكل شيء عليم» وقوله «وما يعزب عن ربك مثقال ذرة في الارض ؟ ولا في السماء» فوجدان ذلك الوجود التام و فوق التمام كل الوجودات علم بها اذ العلم ليس الا النيل والدرك والحضور و وجدانه باسمائه و صفاته و كليات الماهيات والا اعيان الثابتات لانها لوازم غير متأخرة في الوجود ولها علم بها تفصيلا لا تفصيل فوقه لانه عالم نفس الامر وما هي عليه و شيئة الشيء بتمامه لا ينقصه و تمام الشيء وجوده اللاهوتي والشخص بالوجود والتفصيل بالماهية فهذا هو العلم الا جمالي في عين الكشف التفصيلي والا جمالي تمبير عن وحدة ذلك الوجود الذي هو الصورة العلمية الواحدة وما به الا اكتشاف الواحد لان الماهية وان كانت مثار الاختلاف والضيق فلا يمكن ان يحكي ماهية الحجر من ماهية القمر مثلا لكن الوجود مركز - الاتفاق و مدار السمة والجمعية يحكي بوحدة الجمعية من كل وجود و ماهية - لان تلك الوحدة ليست عددية حتى لا يحكي الا عن واحد عددي بل و وحدة حقيقة حقيقية فلا يعزب شيء عن علمه لا وجودا له و اجد لكل وجود بوجوده ولا ماهية لان جميع الماهيات لوازم اسمائه و صفاته «فسبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة» .

قوله (ص ٤٠، س ١٠) : «واعلم ان امر المرآت عجيب»

ومن عجيبته انه لو لم يرها انسان ولم يعلم ان ما فيها عكس عاكس بل نشأ في ظلمة حتى بلغ اشدّه فاذا اخرج منها ورأى عكوساً لا على النهاية وصوراً حسيّة حيه لا اصولها تعلق بها و قضى منها العجب ولم يعرف انها عكوس بل اصول و هكذا صور العالم والعارف يعرف ان لها اصولاً

«صورتی در زیر دارد آنچه در بالا ستی»

قوله (ص ٤٠، س ١٦) : «بل بالعرض بتبعية وجود الاشخاص المقرنة بجسم مشف»

يعنى على جميع الآراء المذكورة تكون الصور المرئية فى المرآت موجودات حقيقة وعندنا ليست كذلك اذ لا حقيقة لها ولا وجود الا كوجود السراب الحاكى عن الماء وليس بماء و كوجود الصداء الحاكى عن النداء فهكذا فى المرآت التى هى الوجود الحقيقى لصفاته و صقلته والصور مرئية فيها من الماهيات السرابية الا اعتبارية فلا وجود لها حقيقة وليس الوجود منفياً رأساً ولو بنحو الحكاية كالسراب فان السراب و هو من اشراق الشمس على الرمال والسباخ موجود و ماء عند ظماء ماء الملح الا جاج الدينوى وكذا الماهيات عند اهل الكثرة ان قلت : هب ان الماهيات كذلك لكن الصور المرآتية موجودات حقيقة اذ لها شئيه وجود البثه . قلت : المراد انها ليست موجودات مستقلة بحدىها بل العكس بما هو عكس ظهور العاكس و وجوده له ولهذا كان مرايا لملاحظة العاكس ولو اخذته ملحوظاً بالذات لم يكن عكساً ولم يسر حكمه الى الغير^١ .

١- واليه اشار من قال :

«هر صدا کو اصل هر بانگ و نداست خود صدا آنست و ديگرها صداست»

هر جيز كه غير حق بيبايد نظرت نقش دومين چشم احول باشد

ولكن الوجود العكس التبعي لا ينسلخ عما هو عليه و اذا نظرت بين الاستقلال والتمامية ما عرفته كما هو عليه والوجود الظلى وجود تبعي دائماً والعين الثابت الممكن لا يتغير

قوله (ص ٤٠، س ١٩) : « كما عليه المتكلمون »

اي بعضهم و كذا بعض العرفاء .

قوله : « ولا موجود اصيلاً كما عليها الحكماء » اي حكماء الاشراقيون بل -
الشيخ المقتول شهاب الدين السهروردي ومن تبعه لان حدسي انه لم يتوفوه به اساطين
الحكمة من السابقين .

قوله (ص ٤١، س ٣) : « فان جهة الابداع للاشياء والعالمية بها فيه واحدة . »

المراد بالابداع الحقيقي لا المصدري

وهو الوجود النسبى الذى طرد عدم عن الماهيات و به ترتب عليها آثارها لكن
ذلك الوجود مضافا الى الحق تعالى ابداعه الاشياء و مضافاً بمراتبه اليها وجودها فما
قال ان وجود الاشياء عين علمه بها اراد بها ابداع الحق اياها و بعلمه المصدر المبنى
للفاعل اي عالميته بها لا المبنى للمفعول والى هذا يرجع ما قال الشيخ الاشراقى : ان
علمه تعالى قدرته ، رفى كلمة له فى قوله « فوجود الاشياء له » اشارة الى ان وجود
الاشياء مضافا الى الحق تعالى علمه بها واما وجودها مضافا اليها فهو معلوم فلا يلزم
الاستكمال بالغير و اضافة الوجود الى الله تعالى مقدمة على اضافته الى غيره كما قال
على عليه السلام « ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله قبله » فعلمه بها سابق عليها و ايضا فى
هذه الكلمة اشارة الى : ان الوجود مضافا اليه اذا كان علماً فهو واحد ثابت لان ما
به الا متياز يكون مابه الاشتراك فلا يكون علمه متغيراً و متغائراً .

واعلم انه كما ان اصل مسألة العلم معركة للاراء كذلك مسألة علمه تعالى
بالجزئيات لدورها و زوالها و تغيرها ، لكنها على غير اهل صعب عسير و عند اهل
سهل يسير فان جميع الازمنة والزمانيات بالنسبة الى تعالى كالآن و جميع الامكنة
والمكانيات كالنقطة بل هذا هكذا عند مقرئى حضرته فضلاً عن جنابه الاقدس فلا

ماضى ولا حال^١ ولا استقبال عنده بل الكل مقهور تحت كبريائه ولا يخرج عن ملكه و
سلطانه شيء من آلائه فكل فى حده حاضريه ولا دثور وزوال بالقياس اليه ما عندهم
ينفذ وما عند الله باق كيف ولو كان الماضوية والمستقبلية مناط العدم لم يكن يسديه
المقل فرق بين ما كانت ماضويته مثلاً «بالآلاف سنين» وما كانت بدقيقة، فلم يكن
العالم موجوداً اصلاً اذ لا يقف القسمة عند حد وليس له وجود قار فالكل بالنسبة اليه
تعالى ثابتات واجبات وان كانت فى انفسها متغيرات يظهر ذلك كمال الظهور لمن كان
نصيب عينيه وجود الاشياء الذى هو الاصل ويشاهد ان الوجود لا جزئيات له ولا اجزاء
ذهنية و خارجية فعلية و مقدارية فيسرى حينئذ ان لا رجوع ولا تكرار فيه ولا تغير
ولا تكثر .

قوله (ص ٤١، ٥) : «فقد احدثت اليه»

من انه يرجع الى ان البسيط الحقيقى كل الاشياء .

قوله (ص ٤١، ٨) : «من صور حقايق الاسماء»

يقال للاعيان الثابتة اللازمة للاسماء صور الاسماء فالصور علم تابع للمعلوم
الذى هو حقايق الاسماء و كون حقايق الاسماء معلوماً بوجهين:

احدهما : ان النحوال اعلى من كل معلوم كونى منطوق فيها و شيئته الشيء بتمامه

١- وليس عند ربك صباح و لا مساء .

٢- اعلم ان باطن وجود الحق لا يظهر ولا صورة له لان صورة الشيء عبارة عن ظهوره ولكن من حيث احديته و
واحدية يتصف بالظهور والبطون مثل : ان مرتبة الواحدية صورة احديته الوجود والاحدية باطنها فالاسماء
صورة الحق من حيث تجليه فى الواحدية والاميان الثابتة اللازمة للاسماء والتابعة لها هي صورة الاسماء
لان كل اسم طالب للظهور و ظهوره الطمى هي الاميان الثابتة والعين الثابت تقتضى الظهور و مبدا ظهوره
اتما هو الاسم المتجلى فيه والمناسب له فالصائق الخارجية صورة الاميان المتقررة فى العلم .
واعلم ان فى كلام الصراف فى بحث الاسماء والصفات و صور الاسماء اى الاميان دقايق و بطون معنى
لا بمسالك بحث التقرى .

و ثانيهما : ان المعلوم هو المحكى عنه سواء كان سابقا او لاحقا و هذه الصور حاكية و مُعربة عن حقايق الأسماء المكنونه المحزونه و من هنا يقال لها : صور - الأسماء كما مرء و اما العلم المتبوع للمعلوم فهذه الصور بالنسبة الى الموجودات العينية اى الكونية - اللايزالية - و يمكن ان يكون كلمة من بيان للمعلوم الواحد فى المقامين ولكن المتبوعة فى التحقق والتابعية - فى التلون والاختلف لان علم الله تعالى واحد والتوجيه الاول اولى و اظهر .

واعلم ان متبوعة علمه تعالى للمعلوم ؛ قول الحكماء حيث قالوا : ان علمه تعالى فعلى والتابعية قول بعض المتكلمين والعارفين و انما قالوا بها دفعا للجبر بزعمهم حيث لا يكون حينئذ العلم بالسعادة والشقاوة علة لهما .

وقال الشيخ العربى فى تفسير قوله تعالى : «وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون» ما عاملناهم اى فيما لا يزال الاثبا علمناهم وما علمناهم الا بماهم عليه واعطينا انفسهم اى اعيانهم الثابتة فى الازل^١

وقال المحقق الطوسى «قدس سره» فى التجريد «العلم تابع^٢» بمعنى اصالة موازته فى التطابق والحق ان علمه منشأ الوجود والوجود خير و نور لا منشأ الماهية بالذات فضلا عن ماهية الشقاوة والمصيان ونحوهما ولذا جعلنا التابعية فى صور -

١- والرفاء ايضا قالوا بعلية علمه و سببها للمعلوم بلاشك . مراد محيى الدين غيرال آن چيزى است كه حكيم سبزوارى گمان كرده است، علم واحد نزد عرفا علت معلوم خارجى است از جهتى و تابع معلوم است از جهت ديگر ، علم علت معلوم است باين اعتبار كه حق تعالى اعيان ثابتة را بر طبق مقتضيات اسماء كه سبب ظهور اشيا نند در خارج بليلى مفسى وجود ميدهد علم تابع معلوم است باين اعتبار كه اسماء حق بر طبق مقتضيات اعيان ثابتة در اعيان متجلى ميشوند و سبب وجود تجلى اسماء در اعيان رقيقة عقلية حق است كه بر همه عالم وجود و ظهور داده است .

عشق پيدا شد و آتش بهمه عالم زد

در ازل يرقو حسنت ز تجلى دم زد

٢- الهييات شرح تجريد ص ٢٠٥

الاعيان الثابتة بالنسبة الى حقايق الاسماء التي هي حقايق الاشياء بوجه اعلى .
قوله (ص ٤٣، س ٢) : « فلا حد له . متفرع على مجموع نفى الاجزاء الخارجية والعقلية »
اي لا حد من الاجزاء العقلية ولا حد من الاجزاء الخارجية فبان بعض الحكماء
جواز التحديد بالاجزاء الخارجية كتعريف الانسان بالنفس والبدن ثم ان ذكره بعد
قوله : « فلا معرف له » من باب ذكر الخاص بعد العام وما لا حد له لا برهان عليه .
ان قلت : انتفاء الحد يستلزم انتفاء علل القوام ؛ لا انتفاء علل الوجود و انتفاء -
البرهان على الشيء مبنى على انتفاء العلل الاربع .

قلت : لعله « قدس سره » في كتاب المبدء والمعاد قال : « واذا لا حد له ولا
علة له فلا برهان عليه » لئلا يتطرق هذا السؤال والانتفاء كما في اكثر كتبه ايضا
جيد لان نفى الحد المطلق اعني من الاجزاء العقلية والخارجية يستلزم نفى علة الوجود
وايضا انتفاء علل القوام يستلزم انتفاء علل الوجود اذا اريد بعلل القوام اعم من المادة
والصورة الخارجيتين والذهنيتين فان نفيا بقول مطلق كاشف عن نفى الماهية ، و ما
لا ماهية له لا علة له مطلقا .

ان قلت : لا ماهية للعقل الكلي ولا للنفس الناطقة عند المصنف « قدس سره »
والشيخ الاخرافي مع كونهما معلولين .

قلت : فيهما تركيب من الوجدان والفقدان فان العقل متناه والواجب غير متناه
الشدّة النورية فلو وجود العقل حد فهو مركب من الوجود والنهاية اذ المحلول لا
يساوق علة .

ان قلت : اذا كان لوجوده حد فله ماهية .

قلت : هذا الحد بمعنى النهاية والفقد وليس بحدٍّ مقابل الرسم ليكون ماهية نم قد ترسم هذا الحد ؛ الحد بمعنى الماهية بشرط الشوب بخصوصيات اخرى كالمادة ولواحقها والراسم غير المرسوم كالنقطة الجوالة ترسم الدائرة و ليست بها والتوسط يرسم القطع وليس به والنقض بالوجود الخاص الا مكانى حيث انه لا حد له مع ان عليه البرهان لانه مجمل بالذات مردود باث ان اريد بوجود الممكن الوجود بما هو وجود فكما لا حد له لا برهان عليه وان اريد بما هو مضاف الى الممكن فكما ان عليه برهان كذلك له حد ثم لعلك تقول : هب ان ما لا حد له لا برهان لم عليه فلم لا يجوز ان يكون عليه البرهان الان وايضا قد برهن بشئ على شئ و ليس احدهما علة للآخر ولا معلول له كقولنا: كل انسان ضاحك ، و كل ضاحك كاتب، فان الضحك والكتابة ليس شئ منهما علة للآخر بل هما معلولا عنه ثالثه .

قلت : البرهان عند الالهيين فى اصطلاح خاص منحصر فى اللتم . قال الشيخ فى الهيات الشفا : لا حد له ولا برهان عليه بل هو البرهان على كل شئ انما عليه

-
- ١- منشا انتزاع الماهية عن الوجود ليس الالحد والتفاد الذى لازم للوجود المعلوم لان التساوى فى الوجود و مرتبه نافى للعلية والمعلولية والمعلوم لا بد وان يكون منزلا عن العلة و هذا التفاد هو الماهية بلا شك والوجود المنبسط باعتبار ذاته و كونه ربطا محضا بالنسبة الحق و باعتبار كونه ظاهرا من الحق ليس له وجود غير وجود الحق و لكن باعتبار ظهوره وسريانه فى الاشياء يتمدد ويتكرر والحد ليس الالماهية هذا الحد والتفاد ان كان فى الجواهر ينتزع منه الجنس والفصل يختلف فى الاشياء حسب اختلافها فالجنس فى المركبات الخارجية وكذا الفصل غير الجنس والفصل فى البسائط كالمقول الخولية والعرضية نعم الجوهر جنس بالنسبة الى الانواع الجوهرية والفصل يختلف باعتبار الصور النوعية التى تكون مبدأ الاستمرار و ما قيل : ان الفعل والنفس انيات صرفة . ليس بظاهره مطابقا للقواعد المقررة اللهم الا ان يقال ان الماهية فى المقول تقربها الى الحق لفناء وجودات المقول طرا فى الحق و كونها وجودا واحدا شخصيا ليس لماهياتها اثر و ظهور و انما تظهر آثار الماهيات فى الماديات وما ذكره الحكيم المحشى فى تقريب كلام المصنف لا يخلو عن المناقشات بل للتامل فيما ذكره مجال واسع .
 - ٢- اوائل التجاه مباحث المنطق ط فاهره ص ٢٤ .

الدلائل الواضحة^١. وقال في النجاة «البرهان المطلق هو برهان الله» و من هنا قالوا: «ذوات الاسباب لا تعرف الا بأسبابها» نعم الالهى بما هو منطقي يطلق البرهان على الاثني ايضا وفيما هما معلولا علته ثالثة جواب آخر هو انه في الحقيقة يستدل باحد المعلولين على العلة و بها يستدل على المعلول الآخر الذى هو المطلوب فكأنه قيل في المثال المذكور الا انسان ضاحك و كل ضاحك ذو نفس ناطقة من خواصه الكتابة فيؤل الى الله .

قوله (ص ٤٣، س ٣) : «اذالحد والبرهان متشاركان في الحدود...»

قد بين الشيخ الرئيس مشاركة الحد والبرهان في النجاة بقوله : «انا كما لانطلب العلة» بلم الا بعد مطلب هل، كذلك لانطلب الحقيقة بما ، الا بعد هل و عن كل منهما جواب ، لكن الحقيقة من الجواب عن لم هو الجواب بالعلة الذاتية و ايضا فان العلة الذاتية مقومة للشيء فى اذن داخله فى الحد فى جواب ما هو فيقال اذن الداخل فى الجوابين مثاله ان يقال : لم انكسف القمر . فتقول : لا، ته توسط بينه وبين الشمس الا أرض ؛ فانمحي نوره . ثم تقول ما كسوف القمر . فتقول : هو انحاء نوره لتوسط الا أرض . لكن هذا الحد الكامل للكسوف لا يكون عند التحقيق حداً واحداً فى البرهان بل حدين اى لا يكون جزء من مقدمة البرهان بل جزئين والذى يحمل منهما على الموضوع فى البرهان اولاً وهو الحد الاوسط يكون فى الحد محمول بعد الاول والذى يحمل فى البرهان ثانياً يكون فى الحد محمولا اولاً . لا، تك تقول فى البرهان ان القمر قد توسط الا أرض بينه وبين الشمس و كل مستضى من الشمس يتوسط بينهما الا أرض فانه ينمحي ضوءه فينتج ان القمر ينمحي ضوءه، ثم تقول : والمنمحي ضوءه منكسف

١- الهيات الشفاء ط القاهرة ١٢٨١ هـ ق ص ٣٥٤ فى هذه النسخة : بل هو انما عليه الدلائل ...

٢- اوائل النجاة ط القاهرة ص ٢٧

فاولاً حملت التوسط ، ثم الا'نمحاء . وفي الحد التام تورد اولاً الا'نمحاء ثم التوسط .
لا'ثك تقول : انكشاف القمر هو انمحاء ضوئه لتوسط الارض بينه وبين الشمس»
انتهى كلام النجاة .

وقد ذكر الشيخ وغيره في المنطقيات : ان هذا الحد الذي يشاركه البرهان ثلاثة
اقسام حدة' هو مبدء البرهان ، و حد هو نتيجة البرهان ، و حد هو تمام البرهان ،
ففي المثال الذي ذكره الشيخ ان جمعت بين الا'مرين في حد الخسوف كما مر' فهو الحد
السمى بتمام البرهان والحد الكامل و ان اقتصرت على العلة التي هي التوسط ، و
قلت : خسوف القمر توسط الارض بينه وبين الشمس ؛ فهو حدة' مبدء البرهان و ان
اقتصرت على المعلول الذي هو الا'نمحاء و قلت : خسوف القمر انمحاء نوره ؛ فهو
حد نتيجة البرهان . مثال آخر اذا قلت : فلان يريد الا'نتقام و كل من يريد الا'نتقام
يغلي دمه ؛ فلان يغلي دمه ، ثم قلت : وكل من يغلي دمه يغضب ، فلان يغضب .
فان جمعت في الحد بين العلة والمعلول بان تقول : الغضب غليان دم القلب لا'رادة -
الا'نتقام ، فهو حدة' تمام البرهان وان اقتصرت على العلة و قلت : الغضب ارادة الانتقام ؛
فهو حدة' مبدء البرهان وان اقتصرت على المعلول و قلت : الغضب غليان دم القلب ؛
فهو حدة' نتيجة البرهان .

قوله (ص٤٣، س٦) : «وحدود جميع الحقائق الامكانية واقعة في حده» .

ليس المراد به ما يترأى من ظاهره بل المراد اشتماله على روح معانيها فان الغضب
كما مر في البدن تأثير او ثوران دم و في النفس حالة نفسانية و في المجردة القهر
فروح معنى الغضب مأخوذ في مفهوم اسم الله لا ثوران الدم لانه نشأ من خصوصية
هذه النشأة البدنية و قدمر الا'مثلة الاخرى فتذكرو قرب من هذا ما يقال معترضاً على
القائلين بان لكل ما في هذا العالم صورة في عالم اعلى: ان [في] هذا العالم هيولى فيلزم

تحققها في العالم الأعلى فيجاب بأن الهيولى من خصوصية هذه النشأة الطبيعية التي هي دار القوة والاستعداد وانهم حيث صرحوا بأن : لكل ما في هذا العالم صورة في عالم فوقه . لم يريدوا انه مع خصوصية النشأة موجود هناك ينتزع منه اللواحق الغريبة الملتبس بها في كل موطن والا لم يتعدد النشأة فكون هذه النشأة هذه النشأة بالهيولى نعم الماهية المطلقة من كل شيء محفوظة - فالأمكان الذاتي الذي في العقل الفعّال هو حقيقة هذا المكان الاستعدادى فاذا تنزل صار هذا الاستعداد والقوة المتجوهره الهيولانية ، وهذا معنى الخطيئة^١ التكوينية التي كان لا يينا آدم عليه السلام او لآدم النوعى في جنّة الصفات او جنّة الافعال الابتداعية او غيرها فلولا لم يحصل الهيولى التي هي مناط البعد والفرقة .

وجه آخر لوقوع الحدود : ان الماهيات صور عليّة لاوزم لمفاهيم الأسماء والصفات في نشأة العلم الأزلّى قبل وقوعها فيما لا يزال وقد قلنا انه لو جاز ان يقال لتلك المفاهيم الصفاتية انها ماهية جاز ان يقال لتلك الماهيات انها لاوزم ماهية - فاذا عرف لفظ الجلالة بان مفهوم الذات المستجمعة لجميع الصفات - الكمالية اخذ مفاهيم الصفات و لاوزمها في مفهومه .

قوله (ص ٤٣، س ٨) : « فالعالم صورة الحق واسمه » .
مقامات السلوك ثلاثة بوجه :

احدها : ان يرى السالك الماهيات الامكانية مظاهر اسماء الله تعالى و صفاته .
وثانيها : ان يرى نفس الأسماء والصفات ولا يرى الماهيات والمظاهر اصلاً

١- وان شئت تفصيل هذا الكلام وتحقيق معنى الخطيئة فراجع مبحث النفس من الاسفار و قد ذكر مصنفها العلامة الآلوال الواردة والرموز التي رمزت عليها الاقدمين من الحكماء والعرفاء و هذه الخطيئة مذكورة في الكتب السماوية والاخبار العروية والاسرار الواردة عن القدمين الحكماء و متأله اليونان .

فيرى السميع البصير المدرك الخبير لا الحيوانات ويشاهد السبوح القدوس لا الملائكة ويرى الله لا الإنسان بالفعل وهكذا .

و ثالثها : ان يرى الذات الاقدس ولا يرى الاسماء والصفات كما قال سيّد -
الموحدين على عليه السلام «كمال الاخلاص نفى الصفات» وما ذكره المصنف «قدس سرّه» من المقام الثانى

قوله (ص ٤٣، س ٣) : «من الذات والصفة»

اى المبدء للاشتقاق .

قوله : «اعم من ان يكون ...» يعنى ان الابيض مثلاً له ثلاثة مصاديق

اجدها: الجسم الذى له البياض فقط.

والثانى : مجموع الجسم والبياض و يقال لهما الابيض المشهورى كالمضاف -
المشهورى .

والثالث : نفس البياض وهو الابيض الحقيقى كالمضاف .

قوله «كالفرق بين المعنى الثانى والثالث» اى القول بانه الصفة والقول بانه -
الذات مع النسبة .

قوله (ص ٤٤، س ٧) : «او كالفرق بين المركب والبسيط»

يعنى ان كان الاسم فى عرف العرفاء الذات مع الصفة فالفرق كالمركب والبسيط
وان كان هو الذات المضافة الى الصفة فالفرق كالمعنى الثانى والثالث للمشتق (٢).

قوله (ص ٤٤، س ٧) : «فانهم صرحوا» :

قال العرفاء : حقيقة الوجود مطلقاً بلا تعين^٣ هي الذات والمسمى وتلك الحقيقة

١- فى النسخ التى راينا : «اعم من ثبوت الشيء» وليس لفظ : اعم من يكون . فى النسخ الموجودة عننا
٢- والحق ان السالك لك فى اوائل السلوك يرى المظاهر فقط و بعد ترفعه عن هذا المقام و وصوله الى عالم
الاسماء يرى الاسماء فقط فى مقام فنائه فى الاسماء و بعد الترفى عن هذا المقام يرى الذات فقط بعد مقام
المصحو بعد المصحو يرى الذات فى الاسماء والاسماء فى المظاهر و يرى الوحدة فى الكثرة والكثرة فى الوحدة .

مأخوذة بتعين نوري هي الأسم مثلاً ان يلاحظ انها الظاهرة بالذات المظهرة للغير
فهي الأسم النور و ان يلاحظ انها الحاضرة بالذات والماهيات لذاتها فهي الأسم العليم
و ان يلاحظ انها كالنور الحى فياضة للأشعة العقلية التى هي الأنوار القاهرة
والأسفهدية عن علم و شعور فهي الأسم التقدير وان يلاحظ انها المعربة عما فى الضمير
اى الغيب المكنون والسر المصون جاء الأسم المتكلم و هكذا فكما ان الذات
والسمى تلك الحقيقة كذلك الأسماء نفس تلك الحقيقة ولا فرق الا بملاحظة الثمين
الكمالى فى الأسم دون الذات و نفس هذا الثمين هي الصفة فصع ان الاسم بهذا المعنى
عين السمي وان الصفة عين الذات و ما يقال ان الأسم غير السمي فهو ايضا صحيح بوجه
اى بحسب المفهوم والعنوان مع قطع النظر عن التحقق .

قوله (ص ٤٤، س ١٠) : «ولو كان المراد منه مجرد اللفظ لم يتصور الشك»

بل يتصور اذا اخذ اللفظ آلة لحاظ السمي بل الوجود الكتابي الذى هو ادنى من
الوجود اللفظي للشيء هكذا اذا اخذ عنوانا وآلة للحاظه و لذا وجب احترام اسماء الله
تعالى الكتابية ولا يجوز مسها بلاطهارة ولولم يتصور فى الوجود الذهنى الذى هو اعلى
منهما و ان كان ادنى من الوجود العيني والحال انه على التحقيق الأشياء تحصل
باتفها فى الذهن و ماهيات الأشياء محفوظة فى الذهن والعين والذاتى لا يختلف ولا
يتخلف .

قوله : «فما يجب وجوده لا يكون وجوده الا عين ذاته»

قد تصدى لبيان ماهية الواجب ولم يتعرض لبيان انيته مع انه هو المطلوب و
ان مطلب هل البسيط مقدم على مطلب ما الحقيقية لوجهين : احدهما ان فيما لا

→

٢- بشرط ان لا يكون عدم الثمين قيدا و لذا عبروا المتأخرون عن هذا الوجود بالابشرط المقسمى ولما
كان هذه الحقيقة غير متعين بغيب الذات يقبل جميع التعيينات .

ماهية له سوى الانية، بيان الماهية - بيان الانية . و ثانيهما : ان النتيجة المطلوبة - مطوئة - هنا و هي عكس ما ذكره صريحاً ، اي ما لا يكون وجوده الا عين ماهيته و ذاته ؛ يجب وجوده لم يذكرها صريحاً لوضوحها ولا شيء اذا كان الاصل صادقاً كان العكس ايضاً صادقاً و اما المذكور صريحاً فهو من جهة ما قال « قدس سره » و اعلم ان الطرق الى الله تعالى و صفاته كثيرة فذكر في هذا الطريق بعض الصفات السلبية كفى الماهية و سيذكر في الشريك بقوله : « فاذا كان واجب الوجود... » .

قوله (ص ٥٥، س ٢) : « والا لكان احدهما وجوداً زائداً » .

توضيحه انه لو تعدد واجب الوجود لكانا ذوي ماهية فان الشيء لا يثنى بنفسه ولما كان الواجب مجرداً فليس تعدده بالمادة والموضوع والمتعلق فتعدده بالماهية ولا اقل من تحققها في احدهما و عدمها في الآخر ليحصل التميز فيصير معلولاً لا ان وجوده عرضي و كل عرضي معتل .

قوله (ص ٥٥، س ٥) : « فلهما موجد شيرهما... »

اي لكل منهما حاجة « ما » الى الاخرى لا ان يكون موجد و الموجد هو الله و كلت اما الهيولى فلانه قوة صرفة فلا يكون معطية للفعليّة و اما الصورة فلان فصل الجسماني بمدخلية الوضع والهيولى غير وضعية ولهذا يقال ان الصورة شريكة الطه .

قوله (ص ٥٥، س ٦) : « ولها موجد غير جمعي »

لم يقل فلها بالفاء ايماء الى ان لذلك وجوهاً اخر سوى لزوم عدم تناهي الابعاد منها ان عليه الجسم والجسماني مشروطة بالوضع و هي لا يتصور بالنسبة الى المعدوم و منها ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان يكون بعض افرادها علة لبعض آخر لذاته لا ان حكم الا مثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد فلو فرض كون نار علة لنار فعليّة هذه ومعلوليّة تلك اما لنفس كونها ناراً فلا رجحان لاهدهما في العليّة و للاخرى في المعلوليّة

بل يلزم أن يكون كل نار عكة - للآخرى بل علة - لذاتها و هو محال و ان كانت العليّة لا تضام امر آخر لم يكن ما فرضناه عكة علة والجسيه - بما هي جسيه - اعنى ما يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلاثة متقاطعه - على زوايا قوائم طبيعة نوعيه - متواطيه - لا تفاوت بين افرادها فى نفس ذلك المعنى فكيف يكون بعض افرادها عكة لبعض يدل عليه ما ابطلوا به الأجرام الصغار الصلبة الديمقراطية .

قوله (ص ٤٥، س ٧) : «من جهة حدوثها وتجدها....»

جملة عطفًا تفسيريًا للحدوث اشارة الى ان حدوث الحركة الفلكية معناه التجدد الذاتى والاستمرار التجددى لا غير وحافظية الفاعل للزمان ومحدديته للمكان من باب الا سناد الى العلة البعيدة على مذهبهم اذ الحافظ لذاك هو الحركة والمحدد لهذا هو جسم الفلك الأقصى و سيأتى ما هو التحقيق عنده .

قوله (ص ٤٦، س ٣) : «والبرهان قائم على تعدد العالم كما بيناه فى موضعه ...»

ومن البراهين عليه سوى ما ذكره انه قد تقرر ان تعدد افراد نوع واحد انما هو بالقسر فلو تعدد العالم لزم ان يكون الافلاك مقسورة دائماً لا ان التعدد بالفلك والقطع والقسر لا يكون اكثراً فضلاً عن الدوام وهذا غير ما ذكره المعلم الاول من ان العناصر فى العوالم مقسورة دائماً وايضاً لو تعدد وكانت الافلاك مقسورة دائماً لم يكن مستكفية والافلاك والفلكيات مستكفية .

قوله (ص ٤٦، س ٥) «هو اوتقها ...»

لعدم تطرق المنوع اليه او قلته جده لا فطرية مقدماته و اشرفها لا ان الوجود معدن كل شرافة و منبع كل سعادة واسرعه فى الوصول لا ان حيثية الوجود كاشفه عن الوجوب و كيف لا و هو حيثية الابرار عن المدم و لا ان الوجود متصور ابدى من كل متصور و حقيقته اظهر من كل ظاهر واغناها عن ملاحظة الاغيار لا ان النظر فيه

الى الوجود و هو ليس اجنبياً عن الوجود الذاتي و غيراً له بل صرف الوجود هو -
الوجود الذاتي بخلاف الطرئ الأخرى فان الامكان مثلاً مع سخافته و خسته
اجنبى عن الوجود و من الأخفاء و ليس معادلاً للوجود فى الظهور والجل فكيف
يكون الخفى دليلاً على المجلي و كيف يكون الأمكان او الحدث او الحركة او -
المهية او نحوها مفروغاً عنها فى منصفه - ظهور الوجود ليكون دليلاً على ما هو صرف
الوجود بل الظهور والجل والمفروغية عنه حق الوجود فهو النور الحقيقى الذى هو
ظاهر بذاته و مظهر لغيره و هو الدليل على ذاته و على غيره «الفيرك من الظهور ، ما
ليس لك ، حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك
او متى بعلت حتى يكون الآثار هى التى توصل اليك، عيت عين لا تراك ولا تزال
عليها رقيقاً و خست صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيباً» .

قوله : «وهو طريقة الصديقين...»

ان قلت : كيف يكون فيه الاستشهاد به تعالى عليه و قصر النظر الى وجهه الكريم
وقد تعلق فيه بالوجود المتعلق بالغير المحتاج احتياجاً ذاتياً . قلت : للسخية التى فى
مراتب الوجود و قد مر انه كنوع واحد وحلة حقة ذات مراتب متفاضلة غير مرمون
بأولية او اولوية او غيرهما و ان الوجود المتعلق عين الربط كالمعنى الحرفى و ليس
شيئاً على حياله و انه متقوم تقوماً وجودياً بمرتبة اخرى ؛ و لكننى اقول : يمكن تقرير
طريقة الصديقين بوجه اسد و اخصر و اشرف و اغنى عن ملاحظة الأغيار بان يقال بعد
وشرح ان حقيقة الوجود بسيطة - مبسولة - اذ صرف كل شىء بسيط جامع لجميع ما هو
من سنخه : ان حقيقة الوجود حقيقة بسيطة - مبسولة - يتمتع عليها المدم اذا المقابل لا

١- هذه العرشيات مذكورة فى دماء العرفة المنسوبة الى مولانا رئيس الاحرار و منح الانوار سيد الشهداء
و سراويله حسين بن على بن ابي طالب عليه السلام و امثال هذه الكلمات كثيرة فى ماورداهم .

يفيل مقابله ، والحقيقة المبسطة اعني ما يمتنع العدم عليها واجبه الوجود^١ و هذا يكفي في مقام اثبات الواجب اذ في اول الامر مقام اثبات وجود الواجب و لم يلزم اثبات المراتب الا في مقام اثبات خالفته و فياضيته كما لم يلزم في اول الامر اثبات علمه و قدرته و غيرهما و يستفاد توحيدہ ايضا منه^٢ .

قوله (ص ٤٧، ٤٨) «اذ تحقق موجود ما متوقف على هذا التقدير على ايجاد ما...» المراد بموجود ما اما الفرد المنتشر من الوجود و اما الطبيعة منه و اما كل فرد منه و اما مجموع الاحاد بالاسر و اما المجموع من حيث المجموع فهذه خمسة احتمالات و كذا الكلام في ايجاد ما فبضرب الخمسة في الخمسة تصير خمسة و عشرين احتمالا و على كل واحد من التقادير ففى قوله و تحقق ايجاد ما موقوف ايضا على تحقق موجود ما خمسة و عشرون احتمالا فيحصل من ضرب الخمسة والعشرين في مثله ستمائة و خمسة و عشرون احتمالا .

ان قلت : موجود ما مثلاً ظاهر في الفرد المنتشر لا غير .

قلت : ليس كذلك الا ترى ان المصنف «قدس سره» قد جمعا على الطيفتين ووجه التعميم ان كلمة ما الا بهامية للتعميم والابهام بالنسبة الى هذه الاقسام الخمسة لا بالنسبة الى اشخاص الموجود كاللا بشرط الغير المقيد باللابشرطية الشامل للفرد

١- و لقال ان يقول : ان الواجب الذي يمتنع عليه العدم اعم من الواجب بالذات والواجب بالغير و على فرض جواز التسلسل سلسلة الوجود لا ينتهي الى الواجب بالذات و انا نقول : ان الواجب بالغير لا يتحقق بدون الواجب الذاتي لان الممكن ما لم يند جميع انحاء عدمه لم يوجد و عدم جواز طريق العدم على الممكن لا يند الا ان يكون في السلسلة واجبا بالذات .

٢- عارف محقق آقا محمد رضا قمي في در رساله وحدت وجود و تطبيقات بر تمهيد القواعد هيمن برهان را بر وجود حق مطلق صرف عارى از تعينات القاصه نموده است . اين برهان را شارح مفتاح و ديگران نيز در كتب خود آورده اند . ما در حواشى بر مشاعر و كتاب هستي اين برهان را با مقدماتى عرشى بر وجود حق اول القاصه نموده ايم .

والكلي والمحموس والمعقول فيه ارسال وسعة ازيداي نحن في مندوحن من التخصيص ولا حاجة بنا ان نخصص الكلام بالطبيعة او الفرد المنتشر او غير ذلك لان الدليل يستقيم على كل واحد من الاقسام .

قوله (ص ٤٧، س ٦) : «وكذا قوله : ليس للوجود المطلق من حيث هو وجود مبدء» احدى المقدمتين هنا مطوئة هي ان الممكن له مبدء فهيئة القياس من الشكل الثاني .

قوله (ص ٤٧، س ٨) : «وجه المغالطة...»

التفصيل ان يقال : ان اريد بوجودمما و ايجادمما وبالموجود المطلق مفاهيمها فلا يلزم محال لان الدور بين الطبيعتين ولذا تقدم الطبيعة في ضمن فرد على انفسها في ضمن فرد اخر لا محذور فيه و هل هذا الا كشبة البيضة والدجاجة و ان اريد بها حقايقها وبالاطلاق والانتشار السمة والا حاطة كما هو مصطلح المتألهين في الاطلاق و نحوه فلم لا يجوز ان يكون حقيقة الوجود ذات مراتب غير متناهية كل مرتبة منها موقوفه على مرتبة اخرى لها غاية الا مرانه يلزم التسلسل لكن بطلانه غير مأخوذ في الدليل^١ .

قوله (ص ٤٧، س ١٤) : «كل بسيط الحقيقة من جميع الوجوه فهو بوحدة كل الاشياء ..» من عجائب هذه المسئلة ان احد المخالفين غاية الخلاف صار دليلا على الاخر فان غاية الوحدة والبساطة اقتضت ان يكون هو الكل الذي في غاية الكثرة التي لا كثرة فوقها وهذا كما قديكون ما هو مناط الدفع كما في شبهة الثبوتية والدفع الذي

١- مولانا ملا عبدالرزاق لاهيجي قدس ، برهان علامه خفري را در حواشي بر حواشي خفري موصلا تقرير کرده است و از مير داماد نيز تقريری در بيان اين برهان نقل نموده است . صدر المتألهين در كتاب شرح هدايه چاپ گد طهران ١٣١٢ هـ ق ص ٢٨١ ، ٢٨٢ و در اسفار الهيأت چاپ ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٩٨ ، ٩٩ اين برهان را مع ما يرد عليه نقل کرده است .

تفاخر ارسطو به و قد قال بعض المرفاء «عرفت الله بجمعه بين الاضداد» و مسئلتنا هذه احد مصاديقه .

ثم اعجوبة اخرى ما قالوا: ^١ «بسيط الحقيقة كل الاشياء و ليس بشئ منها» اى ليس بشئ من حدودها و تقايصها و عند العالم المحقق المدقق لا عجب و هذه المضادات اذ لا مضادة حقيقة ثم من الاوهام العامة ان معنى قولهم هذا ان كل شئ هو الله تعالى وهذا وهم شنيع و كمر فضيع الم يعلموا ان عنوان الموضوع البساطة و على هذا الوهم لا يبقى وحدة و بساطة فان الكل الافرادى او المجموعى ينافى الوحدة و البساطة و الحال ان البسيط بباطته و وحدته انطوت فيه كل الوجود بلا اثلام فى وحدته و بساطته ولو لم يكن صاحب علمنا لعلم ان المحمول يكون اعم و ان الموجبة الكليّة لا تنعكس كنفسها فاذا صدق كل انسان حيوان لا يلزم ان يصدق كل حيوان انسان بل هذا كاذب و اذا لو حظ الوجود المنبسط على الاشياء و وحدته و تنزهه بذاته و جعل مفاد قوله هذا فهو وان كان مقام ظهور البسيط الحقيقى واحداً بوحدته باقياً بقاءه جامعاً بجامعيته لا حكم له على حiale بل كالمعنى الحرفى بالنسبة الى ذاته لا يخلو عن مغالطة لأن هذا مقام الوحدة فى الكثرة للبسيط الحقيقى كل الوجودات فى مقام الكثرة فى الوحدة فكيف اذا جعل مفاده الكل الافرادى او الكل المجموعى اللذين هما وصف المظاهر لهذا يسمى المصنف (قدس سره) مفاد هذا القول بالعلم الكمالى الواجبى الذى قبله الابداد و ذلك الوجود المنبسط الذى ذكرنا بالعلم الذى مع الابداد .

قوله (ص ٤٧، س ٣) : «والا لكان ذاته متحصل القوام من هوية امر ولا هوية امر»^٢ و بعبارة اخرى من الوجود والمعدم ، و بعبارة اخرى من الوجدان والفقدان . ان

١- والمتوهم هو الشيخ الاحسانى معاصر المصنف العلامة .

٢- اين برهان را مصنف علامه در اسفار مباحث علوى معلول مفصلتر از هر جاى نقل کرده است . اسفار چاپ ١٢٨٢ هـ فى جلد اول ص ٢٤٥

قلت : العدم و نظائره ليست بشئ فكيف التركيب ولا يحاذى النفي والبطلان شئ .
قلت : هذا السؤال يترأى فى ظاهر النظر موجها لكنه فى النظر الدقيق ليس بشئ اما اولا
فلانه منقوض بانه لو تركب الواجب تعالى من ماهية و وجود لحكم العقول بانه يلزم
تركبه من شئ و شئ والحال ان الماهية ايضا ليست بشئ اعنى شيئية الوجود وان
قلتم ان الماهية و ان ليست لها شيئية الوجود لكن لها شيئية نفس الماهية - وهذه ايضا
شيئية كما هو المقرر قلنا مثله فى شيئية العدم و كما انه لو لم يعتبر شيئية الماهية -
لم يكن الممكن زوجا تركيبيا ولم يتحقق القابلية والمقبولية ولا استماع امر كن ولا
جئت ووقاية للحق تعالى عن النقاىض ولا امكان هو سلب الضرورتين او تساوى -
الطرفين او جوازهما ولا قبول عدم ولا غيره من الاحكام العرفانية والنظرية البرهان
كذلك لو لم يعتبر شيئية العدم لم يتحقق الامكان و نظايره فانه اذا لم يعتبر فما الذى
يساوى مع الوجود فى الممكن او سلب ضرورته فى الممكن الخاص او العام و كفاك
قولهم الشئ اما واجب الوجود او ممكن الوجود او ممتنع الوجود و قولهم الشئ اما
وجود . و اما عدم و اما ماهية بل العدم ونظائره قد يكون خارجية و قد يكون ذهنية
اى يكون الخارج ظرفا لنفسه كالنسب وغيرها من الامور الاعتبارية لا لوجوده حتى
يلزم التهاافت بل جعلوا العدم من المبادئ لبعض الاشياء و جعله اسطوا حد الرؤس -
الثلاثة للماديات و بالجملة نفى الشيئية عن العدم او عن الماهية نفى الخاص ولا يستلزم
نفى العام لان نفى شيئية الوجود عن شئ لا ينافى ثبوت شيئية العدم او شيئية الماهية -
فان الشيئية فى كل بحسبه فى الباطل بطور البطلان فى زيد مثلا تركيب من اجزاء
ثلاثة الوجود والماهية والعدم اذله الوجود الخاص بمعمرو وفى الوجودات سوى الوجود
الواجب تعالى تركيب من الوجود والعدم لان كل تال فاقد لوجود متلوه و ان لم

يكن فيها تركيب من الوجود والماهية المقوومة .

واما ثانياً فنقول : شرء التراكيب هو التركيب من الوجود والعدم و من الايجاب والسلب اذا كان السلب الفعلية والكمال لاسلب السلب فيرجع الى الاثبات بل لا تركيب بالحقيقة الا هو اذ التركيب يستدعي سخين واذا كان لا حدالشيئين ما يحاذيه بنحو شيئة للوجود والوجود ما به الا امتياز فيمعين مابه الا اشتراك فلم يكن فيه تركيب حينئذ والتركيب من الوجود والماهية ايضا يرجع الى اعتبار الوجود والعدم .

قوله (ص٤٧، س١٤) : «ولو في العقل....»

كتحليل الممكن الى الماهية والوجود وتحليل النوع البسيط الجنس والفصل ؛ فالتركيب التحليلي ايضا محذور شديد لان العقل الذي يحكم بانه لايجوز في الواجب بالذات شىء و شىء كيف يسوغ التحليل كما في الممكن .

قوله (ص٤٧، س١٥) : «يلب عنه الفرس او الفرسية ...»

اي الفرس من حيث التحقق او مفهوم الفرس بما هو مفهوم لا من حيث التحقق منه ايضا اعم من ان يكون ماهية الانسان من حيث التحقق او من حيث المفهوم .

قوله (ص٤٧، س١٦) : «والا لزم من تعقله تعقل ذلك السلب»

التفصيل في المقام ان يقال : حيثئة السلب او المحكى عنه به او المصحح لصدقه او ماشئت فسمه لا يخلو اما عين حيثئة الايجاب فيلزم من تعقل احدهما تعقل الاخر واما غيرها فيكون الموضوع مركباً و هو سابق في الممكن و اما في واجب الوجود الواحد الاحد فهو محال و اما لا حيثئة بازائه اصلاً و هو الاظهر لائن السلب لا يستدعي موضوعاً فيصدق مع انتفاء الموضوع لكن لم يتعرض له لائن الكلام في - الموضوع الموجود والسلب البسيط عند وجود الموضوع يساوق الموجبة المعدولة

والموجبه السالبة المحمول ويؤل اليهما والمصنف (قدس سره) قد كرر الاشارة اليه منها التعبير بالافرس ومنها وهو من الصرايح قوله فكل مصداق لايجاب سلب محمول .

قوله (ص ٤٨، س ١) : «فما به الشئ هو هو غير ما يصدق عليه انه ليس هو»

ان قلت : الكلام فى ان الانسان ليس بفرس لان الانسان ليس بانسان فمواجهه قوله «فما به الشئ...» قلت: لما كان المراد سلب الشئ بما هو حقيقة وبما هو وجود وموجود سيما فيما نحن فيه لزم ما ذكره (قدس سره) البته لا وجود الانسان ووجود الفرس واحد لا اختلاف شخصى بينهما اعنى بين الوجودين فضلا عن اختلاف نوعى كما مر وفيما نحن بصدده اعنى وجود الصرف السلوب عنه موجود بما هو موجود هذا لزم لا نه اذا سلب عنه شئ بما هو وجود لم يكن صرف الوجود لا نه حقيقة الشئ و صرفه جامعة و واجدة لجميع ما هو من سنخه ولا يكون مصداقا للشئ من افراده والا لم يكن طبيعة ذلك الشئ هذا خلف فاذا سلب المقيّد سلب المطلق اذا المقيد غير منفك عن المطلق والمشوب عن الصرف فيلزم كون شئ واحد هو هو وهو لا هو وقد تعرض المصنف لهذا الجواب فى كتابه المسمى باسرار الآيات بقوله : «ويستحيل ان يكون المعقول من السلب نفس المعقول من الايجاب وان كان كل منهما مضافا الى شئ فان المضاف اليه معناه خارج عن معنى المضاف والاضافة فالتخصيص به تخصيص بامر خارج والتخصيص بالامر الخارج لا يغير حقيقة الشئ فى نفسها فاذا لو كان معنى ثبوت (١) بعينه معنى سلب (ب) لكافى طبيعة الثبوت بعينها طبيعة السلب فيكون الشئ غير نفسه و هو محال» . ان قلت : فيكون العدم جزء زيد لتصحيح السلوب و كيف يكون العدم جزء . الوجود ؟ .

قلت : ليس المراد ان يكون العدم جزء وجود زيد فان وجود زيد والعدم الذى يصحح السلب متكافئان كل منهما فى عرض الآخر ؛ بل لا بد ان يكون جزء مدلول

زيد فلفظ زيد اسم للوجود الخاص والقوى والا استعدادات ولاعدام المصاحبة له .
ان قلت : صفاته تعالى تصدق عليه ولا يلزم تركيب ؛ فليكن سلوبه تعالى من
هذا القبيل بان يكون حيثية وجوده مصداقاً لسلوبه .

قلت : المفاهيم اذا لم يكن بينها تعاند يجوز اتزاعها من شئ واحد و اذا
كان بينها تعاند فلا ، كالمليئة والمملوئية والمحرك والمتحرك و ما نحن فيه من هذا
القبيل لتعاند الايجاب والسلب .

قوله (ص٤٤، س٨) : «فهو تمام كل شئ . وكماله »

وآيته الكبرى في ذلك الانسان الكامل بالفعل فان النوع الاخير التذى هو
اشرف الانواع هو كل الانواع لايشذ عنه نوع فان فيه العناصر البسيطة والمواليذ
والملك العمال والعلام باعتبار عقليه العملى والنظرى بل فيه صفات الله تعالى ولما كان
الاشياء تعرف بمقابلاتها فانظر الى النبات فانه جامع الكمالات المركبة منه من الغاذية
والنامية والمولدة والمصورة و خوادمها و جامع كمالات الجماد والعناصر ولكن
فاقد لكمالات الحيوان من القوى المدركة والمحركة والى الحيوان فانه جامع الكمالات
المتوقعة منه و كمالات ما دونه الا انه فاقد مقام الملك وغيره والا انسان الكامل جامع
للكل غير فاقد لشيء لا مجرد اشتماله على اموزج ومثال من الاشياء كالروح البخارى
الذى فيه الشبيه بالملك فى الاقتصواء وكونه مطية الحيوه والقوى المدركة والمحركة
الرئيسه السبعة التى هى امثال الكواكب السبعة و كحركة القلب والشرائين التى هى
نظيرة الحركة الوضعية الفلكية وكالكبد الذى كالبهر والاوردة التى كالانهار و
هكذا فى جميع ما طبقوا العالم الصغير والعالم الكبير بل اشتماله على انفسها بناء على
ان الاشياء تحصل بانفسها فى النفس الناطقة لا باشباحها ففى مشاعره افلاك و فلكيات
وعناصر وعنصرينات لاسيما فى اعلى مشاعره وهو العقل السيار فى ديار الكليات والبحاث

الفحاص عن العنوانات المطابقة للحقايق والمعنونات فالنار مثلاً مرة في حسه المشترك و مرة في خياله و مرة في عقله التفصيلي و مرة في عقله البسيط الأجمالي كما هو شأن الحكيم المطابق وضعه للطبع على ما عرفوا الحكمة بانها صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للماسم العيني والنار العقلية أحقّ بإطلاق النار عليها من هذه النار لآفة المادة لا يمكن أن يحمل النار الآزلية الابدئية اللامكانية اللازمانية وبالجملة - المجردة والإنسان يحملها وهذا بملاوة وجودها بتظيرتها التي هي الصفراء كنظائر - العناصر الأخرى و قس عليها الأشياء الأخرى في هذه الراتب الأربع و ان كلاً في الحقيقة ذلك الشيء خصوصاً وجوده العقلي بكلا قسميه ولهذا قالوا في التعريف - المذكور عالماً عقلياً فالإنسان بالفعل كل الأنواع بنحو أعلى وبمصادق واحد وهذا آية مقام الكثرة في الوحدة فانظر اذا قلنا الإنسان كل الأنواع ما اردنا ان مجموع - الأنواع متفرقة او منضمة هو الإنسان فانها عين الكثرة التي لم تناد الى وحدة فكيف يكون نوعاً واحداً طبيعياً ؛ نعم هي مقام الوحدة في الكثرة للإنسان وبهذه الاعتبار آية الوحدة في الكثرة لله تعالى^١ اعني مقام ظهوره في المظاهر في كل بحسبه «انزل من السماء ماء فسالكت اودية بقدرها» .

قوله (ص ٨٤، س ٨) : «فالمسلوب عنه ليس الا تطورات الاشياء»

كأنه قيل و اذ لا سلب فيه تعالى فكيف يصدق الصفات السلبية عليه تعالى فاجاب

١ - قوله والانسان الجامع لكل ان ما ذكره (فده) انما يستقيم على طريقة الحكماء واما على طريقة اهل الله لما كان مرتبة بداية الانسان مقام اتحاده مع الاسم الاعظم بل يكون بوجه عين فيهي المنفس و به يتبين الاسماء والصفات و هو بنفسه يظهر بصور التتمينات و يتجلى في الافاق والانفس وللانسان الربوبية المطلقة وهذا غير ما ذكره المصنف من : ان الاشياء بحفايتها تحصل في الاذهان و اعلى مشاعر الانسان العقل السيار في ديار العرسلات و بناء على ما ذكرناه ان ديار العرسلات وما فيها انما حصلت من تجليات الانسان الكامل

بان ما قلنا بانه لا سلب فيه اردنا سلب وجود بما هو وجود وسلب فعلية بما هي فعلية واما صفاته السلبية فمرجمها سلب السلب فاذا قلت هو تعالى ليس بجوهر ما سلبت عنه وجود الجوهر او قيامه بالذات فانه الموجود الحقيقي والقيوم الحق بل حده ونقصه وحاجته بل اذا قلت ليس بمرض ما سلبت وجوده بل حده ونقصه وحاجته وكلها عدم فيرجع الى عدم المعدم وكذا في باب السلوب .

قوله (ص ٤٤، س ٩) : « واليه الاشارة بقوله تعالى »

هاتان الآيتان بل قوله تعالى : « وهو معكم ^١ اينما كنتم » وان كانتا في الظاهر لبيان الوحدة في الكثرة ومانحن بصدده هو الكثرة في الوحدة الا ان الاولى من فروع الثانية لانه اذا كان جميع الموجودات بما هي وجود منطقياً في وجوده وكان وجوده لفـ الموجودات و هي نشره و رتقا و هي فقهه وكانت الكثرة في تلك الوحدة بنحو اعلى كان تلك الوحدة هي المتجلية في هذه الكثرات بلا تجاف عن مقامه الشامخ الا زلى فايراد الآيات الظاهرة في احد المقامين للاستشهاد على المقام الآخر للاشارة الى هذه اللطيفة .

قوله (ص ٤٨، س ١١) : « فهو رابع الثلاثة »

آية ذلك وجود كل عدد فوجود الثلاثة رابع الثلاثة- لا ثالثها والا لكان الوجود جزء الماهية لانه ثالث الثلاثة من اجزاء قوامها والوجود في كل ماهية- بعد تمامية تلك الماهية ولو كان وجود الثلاثة- ثالث الثلاثة كانت الماهية- القابلة- لذلك الوجود اثنين هذا خلف و اذا كان وجود الثلاثة رابعها لانه نسخ آخر و ماهية الثلاثة- نسخ آخر فهو ياء عن المعدم و هي لا تأتي عن الوجود فهو ورائها و رابعها وقس عليه الوجود بالنسبة الى الماهيات المتباينة- الغير المتناهية العددية .

اذا عرفت هذا فاعرف ذا الآيه- فانه حقيقة الوجود الذ هو حيثية طرد المدم وانه سنخ آخر هو الوجود الذاتي والماهيات سنخ آخر هو الامكان الذاتي وايضا هو نور و ماسواه غواسق فهو رابع ماهيات امكانية ثلاث سواء كانت هذه الماهيات من نوع واحد كزيد و عمرو وبكر او من انواع متخالفة كزيد و مركبه و ملبسه .

قوله (ص ٤٨، س ١٦) : « فان هذه المعية....»

بل لا معية ان اريد معية- التقارن لكن المعية ثابتة- ان اريد بها القيثومية او اريد معية- المتحصل المتحصل بتحصيل ذلك المتحصل .

قوله (ص ٤٩، س ٢) : « في ان الوجود الواجب ؛ حق و كل ما سواه باطل » .

لما كان هذا الاشراق في الوحدة في الكثرة و هي لازمة للكثرة في الوحدة كما مر اذ رد ذلك الاشراق بهذا والمراد بالوجه حقيقة الوجود التي هي حيثية الارباء عن المدم والبطلان و هي عين الحقيقة- و سنخ واحد و نور فارد والمراد بماسواء الماهيات التي هي حيثية ذواتها البطلان و عدم الارباء عن المدم والمقصود من هذا الاشراق بيان التوحيد الخاص على توافق قوانين ملئة الاسلام و هو انه ليس مقصود اهله منه الا اثبات الفقر الذاتي للوجودات الى الواجب الذاتي و انها ذاتا و صفة و فعلا فقراء اليه «يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغني» .

قوله (ص ٤٩، س ٩) : « فيجب ان يكون ذاته ...»

لا ذات له التعلق والارتباط فالمشتق هنا اي المتعلق والمربط لا يعتبر فيه الذات والحاصل ان اطلاق التعلق والارتباط على الوجودات الخاصة اصطلاح خاص وان كانا في اللغة- والعرف بمعناهما المصدرى .

١- في النسخ الموجودة عننا : في ان الوجود هو الواجب الواحد الحق و كل ما سواه باطل ...

٢- س ٢٥، ي ١٦ - س ٢٧، ي ٤٠

قوله (ص ٤٩، س ١٤) : «فإذا ثبت ان كل علة علة بذاتها ...»

اي اذا ثبت ان وجود العلة مقوم بذاته لوجود المملول و وجود المملول متقوم بذاته لوجود العلة تقويماً و تقوماً وجوديين كتقويم ماهيتي الحيوان والناطق بذاتيهما لماهية الانسان في ذاتها ولكن التقويم والتقويم هاهنا بحسب المفهوم وشيئة الماهية والتشبيه في انهما اذا نزعنا منها لم يبق شيئة ماهية الانسان فكذا اذا قطع النظر عن وجود القوم تعالى فرضاً لم يبق الوجودات الخاصة المضافة بذواتها .

قوله (ص ٤٩، س ١٦) : «فيكشف ان المسمى بالمعلول»

اي ثبت من الاصل الاول و هو ان التقويم والتقوم من الطرفين بالذات و من - الاصل الثاني و هو ان الجاعل وجود والمجمول وجود والوجود حقيقة واحدة مابه الا امتياز فيه عين ما به الاشتراك التوحيد الخاصى .

قوله (ص ٥٠، س ٨) : «فهو الحقيقة والباقي شئونه ...»

بيان آخر لى ولم اره لغيرى و هو افصح ان تعدد افراد حقيقة بتخلل غير هائنها كتخلل غير المصباح فى المصباح مثلاً فاذا فرضنا ان يكون كل شىء مصداق المصباح ولا موجودة الا المصباح بحيث يكون الفصل المشترك بين مصباح و مصباح مصباحا ايضا و كذا المشير والمشار اليه والاشارة كلها مصاييح كان الكل شيئاً واحداً فاذا جاوز الكثرة حدها انعكس ضدها فكذا فى النور الحقيقى الذى ليس سمته وشموله بفرض فارض وحاصل البيان بحيث يتبين اكسائه فى اية صورة من الاقيسة انه كلما تعدد تخلل الغير فيه و انعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم يتخلل الغير فيه لم يتعدد فيجمل ذلك كبرى لقولنا النور الحقيقى لم يتخلل الغير فيه فالتعدد الا فرادى المترامى انما هو فى الاعيان الثابتة و كثرة المراتب النورية يؤكد الوحدة و لذا سميناها كثرة

ورثة .

قوله (ص٥١، س١) : «ادى بنا اخيراً»

اى ما اجملناه اولاً^١ تصرفنا فيه و فصلناه ثانياً بان المليئة هي التمام لا انا نكثنا
ولسنا متصلين فيما قلنا فنفيثا ثانياً اولاً^٢ و لهذا نظائر شتى كالحديث الزمانى الذى
يقوله المليئون فى مجموع العالم الطبيعى^٣ يوافقهم المصنف «قدس سره» اولاً^٤ و
آخرأ^٥ ولكن يتصرف فى الحدوث ويجمله بمعنى التجدد الذاتى والىلان الجوهرى لا
ان يرافقهم اولاً^٦ فيه و ينفيه ثانياً^٧ وكحشر هذا الجسم بعينه كما يقوله كثير من المليين
يرافقهم اولاً^٨ و آخرأ^٩ ولكن يتصرف بتبيين التفاوت بالآخرية والوئيرة^{١٠} ومحفوطة^{١١}
الهذية ببيان مناط التشخيص والهوية هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام .

قوله (ص٥١، س٧) : «ليس فيما ذكره بعض اجلة العلماء^{١٢} و سماه ذوق المتألمين ...»
القاتل بالتوحيد اما يقول بكثرة الوجود و كثرة الوجود جميعاً و مع هذا يعد
من الموحدين لكونه متفوها بكلمة التوحيد العوام اما يقول بوحدة الوجود و
كثرة الوجود بمعنى المنسوب الى الوجود فان حقيقة الوجود عنده ليس لها انواع و
لا افراد و لا مراتب و لا اجزاء عقلية و خارجية و لا قيام و لا عروض لها بالنسبة
الى الماهية بل واحدة بسيطة قائمة بذاتها انما الماهيات منتسبات الى هذه الحضرة
والكثرة فيها لا فيه و هذا قول منسوب الى ذوق التأله وهو توحيد الخواص وعكسه
لم يقل به احد بل لا يصح^{١٣} ، واما يقول بوحدةها جميعاً و هو قول الصوفية حيث

١- اى يوافقهم فى الحدوث و مسؤولية الحادث بالحدوث والعدم الزمانى ولكن لا على النحو الذى به يقول
المتكلم القائل بانقطاع الفيلى منه تعالى نعوذ بالله من التفوه به و كذا يوافق المليين فى المعاد الجسمانى
ولكن لا على النحو الذى يذهب اليه المتكلم .

٢- والمراد من معنى الاجلة هو العلامة الموانى فى شرحه على الهياكل النورية للحكيم المقتول .

يقولون ليس في الواقع الا وجود وموجود واحد تفيد بقيود اعتبارية يترائي منها كثرة وهيئة وهذا يعدّ عندهم توحيداً خاصياً بل اخصياً وليس كذلك بل التوحيد الاخصى ما سيجي لكن يمكن ارجاعه اليه واما يقول بوحدةها جميعاً في عين كثرتهما اما وحدة الوجود فلائه كما مرّ لا انواع تحته ولا افراد و اما كثرته فلان له مراتب و درجات متفاوتة بالكمال والنقص والتقدم والتأخر و نحو ذلك و امّا وحدة الموجود في عين كثرته فلان الوجود لما كان اصيلاً كان الموجود الحقيقي هو الوجود فوحدة وحدته و مراتبه مراتبه وهذا هو التوحيد الاخصى .

قوله (ص ٥١، س ١٠) : لان مبناه على ان الصادر عن الجعل الماهية

هذا هو الممدة في ابطال هذه الطريقة فانهم لما قالوا باصالة الماهية في التحقق وفي الجعل والوجود ايضا لا بد ان يكون امراً حقيقياً حتى يسوغ ان يكون هو الواجب وايضاً لما لم يقولوا بالمراتب في الوجود لا بد ان يكون كلاهما امراً حقيقياً لئلا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد اعنى الوجود والامكان والوحدة والكثرة والعلية والمعلولية وزعوا دار الواقع والنفس الامر الى شيئين و باصليين اثنين فلم ينجوا من الشرك الخفى بل هذا هو القول بالنور والظلمة الذي قال به الشنوى بحسب باطن الامر بخلاف الطريقة الايقية الحققة التي يقول بها المصنّف «قدس سره» من كون الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب متفاضلة بنفس ذاتها فان المنسوب والمنسوب اليه والنسبة الاشراقية كلها وجود فلم يضع في دار الواقع ونفس الامر غير الوجود قدمه ديار ولم يجتمع المتقابلان لوجود المراتب في الوجود فالوجوب لمرتبة فوق التمام والامكان بمعنى الفقر والتعلق للمراتب التي دونه وقس العلية والمعلولية و غيرهما والماهية تمسك ببحث واعتبار صرف

قوله (ص ٥١، س ١٨) : «يلزم على ما قررت ان يكون حقيقة الواجب داخلة» .
وكذا حقيقة كل وجود معلول لكونه عين التعلق والارتباط و لم يذكره
المصنف «قدس سره» لأن مناط السؤال والجواب في المقامين واحد .
وجه آخر في الجواب في المقامين ان مفهومى العلة والمعلول من المضاف لا
حقيقتهما كما قلنا سابقا انا اصطللنا ان نطلق لفظ التعلق والربط ونحوهما الظاهر في
ال«مضافات على الوجودات التى هى فوق الجوهرية فضلا عن المرضية فضلا عن -
ال«مضافة- سيما وجود مبدء المبادئ فاته كما قال الشيخ الرئيس فى موضع «الاول
تعالى لا نسبة له الى الاشياء انما الاشياء تنساب اليه» و معنى كلام الشيخ انه فى -
الازل حيث لا وجود لشيء ولا اسم ولا رسم و «كان الله ولم يكن معه شيء» كيف يتحقق
نسبة واما الاشياء اللايزالية فحيثما تحققت فهى روابط محضة اليه و تعلقات صرفه به
لا شئ بعده اللازم .

وجه آخر فى الجواب فى المقامين وفى المقامات الاخرى ككون العرض بذاته
مضافا الى الموضوع و كون الصورة بذاتها خالة و كون الميولى فى ذاتها قابلة ونحو
ذلك انه فرق بين ما لا يضافه معتبرة فى وجودها و بين ما هى معتبرة فى ماهيتها
وما يصير الشئ من المقولة هو الثانى دون الاول و لعل قوله «قدس سره» فيما بعد
وافا علمت ان كون هويته عينية بحيث يلزمها بنفسها الشخصية اشارة الى هذا .

قوله (ص ٥٢، س ٢) : «فاعلم ان المضاف وغيره من امهات الاجناس ...»
ان قلت : هذا بظاهره يؤكد الاشكال اذ يريد المحذور فان هذه كلها مقبولة
عند المورد اذ مراده ان «المضاف من اقسام الماهيات والواجب تعالى ليس له ماهية بل

هو محض الوجود و صرف النور فكيف يكون علته بذاته والعلة من اقسام المضاف ؟ .
قلت : جواب المصنف « قدس سره » يؤل الى انكار كون عيئته تعالى من الازافة
المقولية انما هي اضافة اشراقية و هي الوجود المنبسط الظهورى و عند العرفاء -
المحققين المليئة هي التشآن .

قوله (ص ٥٣، س ٥) : « بل ضرب من البرهان الوارد على القلب من عنده »
يعنى ان البرهان يضطررلك و يلجأك ان نعتقد بوجوده ولكن كلما تعقلته فهو غيره
اذ لا ماهية له محفوظة فى الوطنين و هو نسخ وراء نسخ المفاهيم الا انها آلات -
للحفاظ لا الملحوظات بالذات بخلاف المسكنات فانها تكتنه لوجود الماهية المشتركة
لها و هي تحصل بماهياتها فى الذهن وايضا هو يعرف بنوره و يدرك بعين مستفاد منه
فلم يدركه الا هو لا عقولنا . بماهى عقولنا « توحيد اياه توحيدة، ونمت من نبعته لاحد »
قوله (ص ٥٣، س ١٦) : « فى نوادر حكيمية بعضها عرشية و بعضها مشرقية »

المراد بالعرشية ما كان من تحقيقاته المبينة على اصوله و بالمشرقية ما هو
من الاصول المقررة عند القوم و قس عليه المصدرات بلفظ العرش والشرق غالباً لولا
تعريف من النساخ فى العنوانات والمراد بالعرش الذهن تبعاً لعرش عالم العقل الكلئ
الذى هو ايضا احد معانى العرش والمراد به علم الله التفصيلى الذى هو ايضا احد
معانيه قال تعالى : « ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء » .

قوله (ص ٥٣، س ٧) : « والا لكان لغيره فى ذاته تعالى تأثير »
ولكان علمه مستفاد من المعلومات فكان انفعاليًا و انهم مصرحون بان علمه
فعلى و اثنه قبل المعلوم و مقصوده ادخاله فى اللازم حتى يتفرع عليه التقسيم الى -
الثلاثة ولكنه منقوض بالصور العلمية التى لنفوسنا فانها عوارضها والعارض ايضا منقسم

الى الثلاثة و هذه الصور ليست من عوارض الماهية للنفس والا لكانت اعتبارية لان عارض الماهية من حيث هي كلازم الماهية اعتبارية كما تقرر ولكانت عارضة لماهية النفس مع قطع النظر عن الوجودين كما هو شأن عارض الماهية ولازمها من حيث هي ولا من العوارض الذهنية للنفس والا لتوقف عروضها على حصول النفس في ذهن حتى يمرضها هذه الصور وهذا ظاهر البطلان فيبقى ان يكون عوارض خارجية مع انها علومها الحصولية الا رسامية والحل في كلا المقامين انها عوارض خارجية لان عوارض الموجود التي تعرض بمداخلية الوجود الخارجى خارجية و هيئات الموجود المعنى المجرد عينية كميآت الموجود المعينى المادى كالماء ولا يصادم الذهنية بالاضافة والخارجية بالذات فالصور التي في نفوسنا في ذواتها خارجية و ذهنياتها انما هي اذا قيست الى ذوات الصور حيث لا يترتب عليها تلك الاسكار وهذا كما ان لفظ زيد و نقشه المرقوم في اللوح وجود لفظي وكتبى له بالقياس الى وجوده المادى الخارجى الطبيعي واما بالقياس الى اتفهما و انهما ليقين في الهواء والقرباس مثلا فهما موجودان عينيان والنسبة تحصل للشئ باعتبار غيره وما للشئ باعتبار ذاته مقدّم بالذات على ما له باعتبار غيره ولو سمو الصوّر المرتسمه في ذاته تعالى ذهنية ارادوا انها علمية في مقابل ذوات الصور حيث ان وجود الموجودات الطبيعية للمادة و متشابهك بالاعدام لنية الجزء عن الجزء والكل عن الكل وهما من موانع العلمية لا انها ذهنية في مقابل الخارجيه اى لا يترتب عليها الاتار فاتها في باب ترتب الاسكار اتم كيف و هي العلوم الفعلية التي هي منشأ وجود المعلومات في الخارج و اما الموجودات العينية الغير الطبيعية عن اولات الصور فهي و ان لم يكن وجودها للمادة ولا انها متشابهة بالاعدام الا ان لها وجودا لانفسها عندهم والعلم والمعلوم بالذات لا

بدءً ان يكون وجوده للعالم ولذا لم يقولوا بكونها بوجوداتها المينية علماً ومعلوماً بالذات للواجب تعالى كالإشراقيين لاستحالة تصوّره تعالى في عقل او ذهن وايضاً لو جاز حصوله في ذهن لم يكن هذه اللوازم ذهنية لأن عروضها لا يتوقف على حصوله تعالى في ذهن حتى تعرضه هي ولاحالة منتظرة للعروض قطعاً والعوارض الذهنية ما للوجود الذهني بخصوصه مدخل في عروضها .

قوله (ص ٥٣، س ١٠) : «وليس له ماهية حتى يكون من لوازم ماهية»

وايضاً لو كانت هذه لوازم الماهية لكانت اعتبارية كما ذكرنا في عوارض - النفس والتالي باطل لأنّها اتم تأصلاً من اولات الصور اعني المعلومات العينية لأنّها عللها حيث ان علمه تعالى فعلى لا انفعالي يعني ان العلم من الصفات الحقيقية فلا بدء ان يكون عين الذات ويكون الذات مصداقه اذ «كمال الاخلاص في الصفات ؛ ومن وصفه فقد قرنه» و هذا كما ان ذات العقل والنفس الناطقة مصداق علمها بذاتها و اما الاضافية المحضة - والسيئة - فلا اذ حقيقة الوجود لا يكون مصداقاً ذاتياً للإضافة والسلب نعم يكون مبداً لا تنزاع تميّناً .

قوله (ص ٥٤، س ٤) : «من باب الاشتباه بين الانفعال التجدي»

وهو ان يستفيد الشيء كمالاً من الغير بمدخلية المادة كاستفادة الماء الحرارة فائتصاف الملزومات بلوازمها ليس من هذا القبيل اذ لم تستفدها من غيرها بل يكمن نفس الملزوم في ترتب اللازم عليه ونشأ منه ولو كان النار مادة لم يكن لها مدخلية فمادة النار في قبول النار الحرارة غير محتبرة بحيث لو فرض ان الصور النوعية - النارية - مجردة عن مادتها لكانت حارة والاربع لو تجرّدت عن موضوعها لكانت زوجاً فالصور المرتسة في ذاته لما كانت منبعثة من نفس ذاته بلا مدخلية - الغير فاعلا كان او قابلاً كان قبول الذات ايها بمعنى الاتصاف لا الانفعال من الغير نعم قبول

النفس صورها العملية افعال لا^٤ن علمها بعدالمعلول و مستفاد منه و ليست منبعثة من ذاتها انبعثت اللازم من الملزوم وبالجملة القبول فيه تعالى نفس الصدور والاتصاف عين الا^٥نبعث ففيه فيه و عنه واحد .

قوله (ص ٥٤، س ٦) : «ليس متصفاً بها ولا مستكملاً بها ولا منفعلاً عنها» .

الفرق بين الثلاثة انه اراد بالا^٦تصاف ان تنبعث هي عن ذاته ولكن يكون لها سوائية مع الذات ولا يكون من صقع الذات موجودة بوجوده باقية ببقائه بل بابقائه والحال اثما اشد^٧ اتصالاً به من اتصال العقول التي هي عندالمصنّف «قدس سره» من صقع الربوبية او انبعائها لا يكون بان يكون الذات جامعة لها بنحو اعلى مع اثاره بسيط الحقيقة كل الوجودات و اراد بالا^٨ستكمال بها والا^٩تفعال عنها ان لا تنبعث عن ذاته بل يكون من غيره والفرق بينهما بان^{١٠}الا^{١١}ستكمال بها بالنسبة الى السبب القريب اعنى الصور والا^{١٢}تفعال بالنسبة الى السبب البعيد اعنى مفيد الصور وهذا كما فى علم النفس فان الصورالحاصلة فيها علمهاالاتفعالى فانالعقل الفعال يفيدالصور عندهم فالصور مكملهاالقريب والعقل الفعال مكملهاالبعيد .

قوله (ص ٥٤، س ٧) : «بل هي من التوابع»

يعنى انها بعد تمامية الذات وليس علوالذات و مجده كما قالوا بها بل بكونه بحيث تنبعث هي عنه والمصدر لا محالة واجد و جامع كمالاتالصوادر وقلياتها فان معطى الشئ ليس فاقداً له فكما ان كماله بمبدء الصفات الاضافية لا باتسها كذلك هنا كما له بمبدء هذه الصور لا بذواتها و مبدء هذه نحو اعلاها و اتمها و ابسطها الذى هو عين ذاته و لذا قالواعلمهالكمالى علمهالا^{١٣}جمالى بما عدى ذاته المنطوى فى علمه التفصيلي لذاته بذاته .

قوله (ص ٥٤، س ٩) : «كنشوا لاعداد...»

وكالصور العقلية من الاربعة والاثنا عشر تقساما بمتساوين والزوجية والزوج الزوجية القائمة بعقلك بترتيب ونظام سببي ومسببي الا انها مرتبة ترتيبا زمانيا تعاقبيا والصور العلمية الالهية مرتبة ترتيبا جمعيا لا تعاقبيا سرمديا ولا دهرية فضلا عن كونه زمانيا .

قوله (ص ٥٤، س ١) : «و عن الرابع والخامس بانه عين محل الخلاف»

وايضا لما كان بناء الرابع على ان الاشياء تحصل بانفسها في الشاة العلمية فصورة المعلول الاول القائمة به تعالى هو المعلول الاول لتوافق العلم والمعلوم سيما العلم الاولي الذي هو حق نفس الامر لكل شيء وما هي عليه من اي شيء فالجواب ان المعلول الاول الذي دل البرهان على انه مبين ذاته ماهية الموجودة بوجوده - الجبروتي الخاص به لا ماهية الموجودة بالوجود العلمي السرمدي لان علمه كذاته سرمدى وبناء الرابع على ان الصور المرتسمة امور سوى ذاته سوائيه كسوائيه افعاله وليست كذلك لان سوائيه الصفة ليست كسوائيه الفعل الا ترى ان المصنف (قدس سره) يقول في المقول وهي من الافعال انها من صقع الربوبية وانها باقية ببقاء الله لا بابقائه موجودة بوجوده لا بايجاده فكيف يكون صورها العلمية و ايجادها فايجاد المعلول الاول بتوسط صورة مثل ان يقال ايجاده عن علم به ولا محذور فيه بل هو - الحق اللازم بلا شبهة تغتر به مثلا البناء الذي يصدر منك ففلك و يبينك ولكن - البناء صورته في نفسك لتوجد في الخارج لا يبينك بل علمك و يجوز ان توصف به انت .

قوله (ص ٥٤، س ١٤) : «فعل الاول لزم ان يكون موجودات»

فيه ان جواهرها جواهر ذهنية واعراض خارجية فلا يلزم ان يكون موجودات

عينية ولا تضاعف الصور على ان المعلوم معلوم بالعلم والعلم معلوم بنفس ذاته و
ايضا كما مر لا بدء في كون الشيء جوهرًا او عرضًا من سوائيه اريد بما فيها فانها واجبة
بوجوب الله لا بايجابه ببقية بقاء الله لا بابقائه^١.

قوله (ص ٥٥، س ٣) : «لنفاجها

وايضا لو كان العلم بهذا الاستعمال صوريا لكان صورته اما في العاقلة فيكون
كليًا يوجب الاستعمال الجزئي ولما في القوى الجزئية فيتوقف على استعمال آخر ويلبور
او تسلسل وكذا العلم بالمستعمالات اذ العلم باستعمالها يستلزم العلم بها فلو كانت صورها
في العقل كانت كلية ولسو كانت في قوى جزئية اخرى تسلسل ولو كانت في ذواتها
اجتمع الثلاث فالعلم بها حضوري تارة يعلمها من ذاتها لان ذات النفس جامعة للنحو
الاعلى من كل قوة وما فيها و هي لفء القوى و متتها والقوى نشرها و شرحها و
تمشقا عشقا جبليًا تابعا لمشقتها الفطري بذاتها ومقوم ذاتها لان من عشق شيئًا عشق آثاره
وتارة تعلمها حضور ما بوجوداتها التي هي مقام ظهور النفس و وحدتها في الكثرة و
ليس جميع فاعلية النفس كما عليةا للكتابة بل لها آية فاعلية الحق بالتجلي و بالمنابذة
وبالرضا ولا كل علمها حصوليا ولا جميع مراتبها الوهم والخيال ولا العقل التفصيلي
المستمد من عقلها الاجمالي حتى اذا لم يكن فيها صور ادراكية او عقلية امكن ان
يلب عنها العلم اذ نفى الخاص لا يستلزم نفى العام و هذه من البرهانيات لدينا و ان

١- اذا كانت الصور العلمية القائمة به تعالى من لوازم وجوده الخارجى يترم ان يكون موجودات عينية لان
لازم الوجود الخارجى امر خارجى ان كان للذم من الجواهر فلا محالة جوهر خارجى و ان كان للذم من الاعراض
والصور التابعة فيكون عرضا خارجيا غير حاصل فيه تعالى حتى يقال : فيه ان جواهرها جواهر خارجى.....
الخ ...

خفيت على كثير من اهل النظر والبحث .

قوله (ص ٥٥، س ٧) : «وخلصها ان الفاعل اما بالطبع» .

وجه الضبط لاقسام الفاعل بالترديد بين النفي والاثبات ان يقال: الفاعل اما ان يكون له علم بفعله اولا والثاني اما ان يلازم فعله طبعه فهو الفاعل بالطبع اولا فهو الفاعل بالقسر والاول اما ان لا يكون فعله بارادته بل يفعل بكره منه فهو الفاعل بالجبر او يكون فاما ان يكون علمه بفعله مع فعله بل عينه و يكون علمه بذاته هو علمه السابق بفعله اجمالا لا غير فهو الفاعل بالرضا اولا بل يكون علمه بفعله تفصيلا سابقا فاما ان يقرن علمه بالداعي الزايد فهو الفاعل بالقصد اولا بل يكون نفس العلم فعلية منشأ للمعلوم بلا روية و تصديق بغاية زائدة على ذات الفاعل فاما ان يكون ذلك العلم بالفعل زائدا على ذاته فهو الفاعل بالناية اولا بان يكون عين علمه بذاته الذى هو عين ذاته فعلمه بذاته على وجه استيعاب علمه بفعله استيعابا غير متأخر في الوجود و ذلك لانطواء وجودات الافعال في وجود الفاعل و ذلك هو العلم الاجمالي بالفعل في عين الكشف التفصيلي فهو الفاعل بالتجلى و يقال له الناية بالمعنى الاعم و قد اشترت الى وجه الضبط هذا في المنظومة المسماة بفسر الفرائد من شاء فليرجع اليها وليحفظ .

قوله : «وبالقصد» هذا هو القصد بالمعنى الاخص اى بالقصد بلا داع عند الاشاعرة القائلين بالارادة الجزائية و بالقصد مع الداعي عند المعتزلة .

قوله : «قال في المير العاشر منه» المير بفتح اليمين من حاشيتي الياء المشاة من تحت المنقلة من الهزة اما من المؤامرة بمعنى المشاورة او من الامارة بالفتح او بالكسر او من الامرة بالتحريك بمعنى النماء والزيادة او من الامر واحد الامور او من

الامر بكسر الهمزة بمعنى القلب والعقل والنفس هذا ملخص كلام السيد المحقق الداماد (قدس سره) اقول في وجه المناسبة في تسمية ابواب اثولوجيا بالمير انه ان كان من المؤامرة فلاّنها محال المشاورة مع العقل الفعال وان كان من الاّمارة اى العلامة فلاّنها معالم الحق و مناهج الصديق وان كان من الاّمارة بالكسر اى الرياسة فلاّنها معرفتها يوجب الرياسة المعنوية والدولة الحقّة وان كان من الامرة بالتحريك فلاّنها يوجب نساء وجود النفس و زيادة ثرة شجرة وجودها و ان كان من الامر بالفتح مقابل الخلق كما قال تعالى «الا له الخلق والامر» او من الامر بالكسر فلاّتها معارف عالم الامر و القلب والعقل والنفس وان كان من الامر واحد الا و امر فلاّنها لا شتما لها على البراهين يأمر النفس بالاذعان والايقان .

قوله (ص ٥٥، س ١٤) : «فانه لا يمثل اولا في نفسه ولا يحتلّ» .

الاول ان تنبثق هي عن نفسه فيكون علما فعليا والثاني ان يستفاد من الاشياء فيكون علما انفعاليا استقاديّا من الاشياء وكلاهما باطل عند المعلم الاول كما يناهى كلامه هذا وقوله : «لاّنه لم يكن شيء» . وقوله : «لاّن ذاته مثال كل شيء» لف و نشر مشوش والمراد يكون ذاته مثال كل شيء ان فيه الضحو الاعلى من كل شيء فانه بسيط الحقيقة فيه كل الوجودات بمصداق واحد بسيط وقوله : «فالمثال لا يتسلّ» اراد به ان من هو جامع الوجود العيني التام من الشيء و شيئته الشيء بتمامه لا ينقصه لا يحتاج في انكشاف ذلك الشيء عليه الى وجدان صورته .

قوله : «وذلك انه هو الذي ابدع الرويّة» استدل على تفي الصور بوجهين :

احدهما ان الروية معلولة - و صفه - مخلوقاته و هو منزه عن الاتصاف بالمخلوق و صفاته وايضا الروية بقول مطلق اذا كانت من مبدعاته فلا يبقى شيء منها يكون في صقع الله تعالى ولا سيما يكون من صفاته التي هي عين ذاته فهذا الكلام من المعلم نظير ما ورد عن الائمة الهادين عليهم السلام «هو الذي كيف الكيف ولا كيف له وابن الاين فلا اين له» والاخر التسلسل .

قوله : اذ ربما لم يكن (الى آخره) استعمال كلمة رب اشارة الى انه ربما يتحقق العلاقة للماهية مع المعلول كما في الماهية و لوازمها .

قوله (ص ٥٦، س ١٠) : «ولا العلم بمفهوم العلية الاضافية ...»

و ايضا هذا ينعكس مع انهم قالوا العلم بالعية مستلزم للعلم بالمعلول ولا عكس و مثله القول في قوله (قدس سره) : ولا العلم بها من جميع الوجوه . لانه ايضا ينعكس فان جميع الوجوه يشمل ان يعلم ان المعلول من اية خصوصية و اية - علة - فاضله - و لان العلة - ايضا - هو الوجه الاعلى لانتم بالنسبة الى المعلول .

قوله (ص ٥٦، س ١٣) : «بل المراد به العلم من الجهة التي هي بها علة»

و هذه الجهة هي الخصوصية - التي لا يحد منها في العلة بالنسبة الى المعلول الخاص مثل الصورة النوعية - المسخنة في النار للحرارة والصورة النوعية المبردة في الماء للبرودة - بشرط ان تكونا مستجمعين لشرائط التأثير فحضور تلك الجهة عيناً و ذهنياً حضور المعلول الخاص لعدم جواز التخلف بينهما هذا على طريقة القوم و اما على المشرب الاعذب والاعلى من ان العلة جامعة للكمال الاول والكمالات الثانية - التي للمعلول و منطوق فيها النحو الاعلى من المعلول فالعلم بها عين العلم به والاستلزام

استلزام شيء لشيء غير متأخر في الوجود بل كلاهما موجود بوجود واحد .
قوله : «وهو علم ضئيف» لأنه علم حصولي ومن هذا القبيل علم النجم بلوازم
الاضلاع و علم الطبيب بالمنذرات .

قوله (ص ٥٩، س ٢٥) : «جهة امكانية»

هي الصيغة والامكان اما ذاتي فيستلزم الماهية واما استعدادي فيستلزم المادة
سيما عند من يقول وقوع الترك وقتا ووقوع الفعل وقتا مع لزوم اقطاع الفيض ولوجمل
الامكان صفة انفعول كما ظن كان صفة الموجب فعل الموجب كالاحراق من النار
ايضا مقدورا على ان القدرة صفة الفاعل فكيف يفسر بصفة المفعول والمعرف لا
يبين المعروف .

قوله : «انا قد اثبتنا قدرته تعالى بهذا المعنى» اى فى المراتب المتأخرة من—
الظهور كالعلم والمشيئة كما قال تعالى: «ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء،
وما تشاؤون الا ان يشاء الله» وكذا البدء الذى لا وليائه وانبيائه والاسف والمرض
والتردد ونحوها او قول حقيقة البدء والتردد زوال علم وحصول علم وكذا
القدرة بهذا المعنى وقوع ترك عن علم ووقوع فعل كذا والوجودات جميعا علمه
وهذه الوجودات علوم تتكون وتنقضى فى صفحات المواد التى بالنسبة اليه تعالى
كمصائف اذعاننا بالنسبة اليها والقوى الفعلية كلا مفارقاتها ومقارناتها قدرته
الفعلية و انما لا تستلزم التكثر والتخير لأنها بما هى مضافة اليه تعالى ازيلية كما
قالوا الا أشياء بالنسبة اليه تعالى واجبات ثابتات .

قوله (ص ٥٧، س ١٠) : «بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامات.....»

كان على المصنف (قدس سره) بيان كون الوجود كلاماً كما سمو الوجود المنبسط : كلمة كن . و عبّر على عليه السلام في نهج البلاغة عنه بها حيث قال «انما يقول لما اراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع ولا ببناء يسمع» و انما كلامه فعله بيان ذلك ان حقيقة الكلام هي ما يعرب عن الضمير فهو وجود يحضر به وجود آخر عند النفس وما ساء الجمهور كلاماً هذا حقيقته الا انه خص بالصوت لكونه اسهل تأدية لضرورة التنفس و اسرع وصولاً وتحولاً وجعله كذلك بالمواضعة ولتوضعا على الحركات والكيفيات الاخر سوى المسوعات بحيث صار الحضور المذكور ميسراً والمادة جارية كانت كلمات بلاشائية مجاز فكون الكلام صوتاً بالمؤانسة والمواضعة لامن الامور الطبيعية .

اذا عرفت هذا فاعرف ان الوجود الذي هو مقام الظهور مرعب عما في الضمير من الغيب المكنون والسر المصون و كل مرتبة منه له دلالة ذاتية بالطبع والعمارة لا بالمواضعة البشرية بل بالوضع الالهي على اسم من اسماء الله الحسنى و صفة من صفاته العليا فهو كلام بالحقيقة ثم ان مراده (قدس سره) بالكلمات التامات المقول المفارقات والا نوار القاهرات في سلسلة البدايات و بالآيات المحكمات و اخر متشابهات المقول المجردات في سلسلة النهايات والكلمات الطيِّبات الصاعدات والمراد بكسوة الالفاظ والعبارات الاجساد الدائرات و معلوم ان من كان وجوده كلام الله كان كلامه اللفظي و نطقه اللهجي كلام الله ايضا حالة انساخه عن الوجود الكوني كما قال بعض اهل المصنعة : «كررت اياك نميدحتي سمعته من قائلها» والتشابه اما باعتبار ١- و هو صادق عليه السلام حيث قال ما زلت اكرما حتى سمعتها من قائلها. قال الشيخ المكارم صاحب

الحركة الجوهرية في الاكسيه- وجنبه- التعلق اتوا به متشابهها و اما باعتبار اشتباه الكلمات الطيبات بغيرها اللازم لهذه النشأة الى تميز الخبيث من الطيب .

اي بسا كسر را كه صورت راه زد قصد صورت كرد و بر «الله» زد والكلام قرآن و فرقان باعتبارين اي اعتبار الوجود واعتبار الماهية فان الوجود مدار الجمع والماهية مدار الفرق واصل قراء الشيء جمعه و ضمه و عالم العقول باعتبار وجودها كانها شيء واحد بل شيء واحد هو القرآن فباعتبار الشدة والضعف الخاصين والماهيات المتخالفة فرقان وان قلنا لا ماهية للعقول كما هو مذهبه (قدس سره) فالفرقانية باعتبار الراتب المتفاضله فان العقول عنده حقيقة واحدة ذات درجات والقرآنية باعتبار الاصل المحفوظ والوحدة حينئذ اظهر .

قوله (ص ٥٧، س ١٢) : «وهما جميعا غير الكتاب لانه من عالم الخلق» قد مشى هنا على وتيرة كثير من اهل التحقيق والعرفان بان الكلام عالم الامر والمجردات والكتاب عالم الخلق والامتدادات فابدى فروقاته بين الكلام والكتاب ولكن في كتابه الكبير^١ و كتابه المسمى بمفاتيح الغيب^٢ مشى منهاجا آخر و هو ان كل كلام كتاب بوجه و كل كتاب كلام بوجه من شاء فليتنظر .

قوله : «وما كنت تتلو من قبله» التأويل المناسب لهذا المقام انك حين كنت

✓

المعارف و كان لسانه عليا السلام في هذا المقام كشجرة طور . مصطلحات العرفه ملا محمد الرزاق .

١- الهيات اسفار ١٢٨٢ هـ ق : في بيان وجود الفرق بين الكتاب والكلام ص ١٠١ الى ١٠٦ .

٢- اوائل مفاتيح الغيب طبع في طهران آخر شرح اصول كافي مؤلف ص ٦٤٥٤٤٣ في بعض الاخبار الواردة عن المتنا و ساداتنا في مقام بيان اللبلة و جهتها «بين المشرق والمغرب القليلة»

فى عالم المعنى ما كنت مختلطة بالصورة واليمين عالم العقل فما كان لك هناك تخاطيط وتصاوير اذا لارتاب الغالون بتذكر مقامك الشامخ والفلة عن مقام تطلحك بالتصوير الجدى .

قوله (ص ٥٧، س ١٣) : «بل هو آيات يينات»

لفظ الآيات والصدور وان ناسب الكتاب ايضا الا ان الوصف بالينات و لفظ العلم بالايمان الكلام اذ ذاك العالم الشامخ الالهى هو عالم الذكر الحكيم و دار اليقين فان ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها وهناك لا غن ولا تخمين ولا تردد ولا غلط.

قوله (ص ٥٧، س ١٦) : «كالفرق بين عيسى و آدم

اى فى ان الكتاب مخلوق من شىء اى من المادة كآدم خلقه من تراب والكلام منشأ لا من شىء كميسى فانه روح الله الغالب عليه التجرد والامرئة ولذا كانت قبلته المشرق كما ان موسى عليه السلام كان قبلته المغرب «وما كنت بجانب الغربى اذ قضينا الى موسى الامر» و نبينا صلى الله عليه وآله وسلم كان قبلته بين المشرق والمغرب لا شرقية ولا غربية ٢ .

قوله (ص ٥٨، س ١٠) : «فالول نشأت الانسان البشرى»

اى نشأته البشرية الاولى فى الصعود آدمية و نشأته الروحانية الاخيرة فيه عيسوية فعلى الانسان كما كان آدم كان عيسى و عيسى فى السماء وآدم فى الارض «انى جاعل فى الارض خليفة» .

٢- قد وردت روايات من طرق الخاصة والعامة فى باب

١- س ١٢، ص ١٨

٢- سورة بقره ، آية ١٢٠ .

القبلة ولزوم التوجه اليها فى الصلوة «بين المشرق...»

قوله (ص ٥٨، س ١٢) : «ان الاعتقاد في افعليل العباد.....»

بيان ذلك ان فعل الله «تبارك وتعالى» هو الوجود المنبسط، و يقال له: «الفيض المقدس» و «الرحمة الواسعة» و «كلمه- كن» و غير ذلك من الاسماء الحسنى ، و هو واحد كما قال تعالى: «وما امرنا الا واحدا» و بمقتضى النسخة له وحدة ظلية كما ان لذاته تعالى وحدة حقيقة ؛ فحصول هذا الوجود عن الحق تعالى حصول وجود الكل جواهر اكانت او اعراضا، فاذا قيد عن الاطلاق و صار مضافا الى الماهيات والاعيان صار الماهيات ايضا موجودة؛ لكن لم يسلب عنه حكمه و اثره بنفسه .

وللماهيات ايضا الحكم والامر حصل للوجود المضاف ماهية فلهذا الوجود وجهان وجه يلي الرب و وجه يلي الماهية وكذلك لاثره؛ اذ كل مسكن زوج تركيبي . ومن المقررات ان الكل الطبيعي موجود و ان كان بالعرض و يكون الوجود واسطة [له] في المروض كواسطة الفصل لتحصل الجنس سيما في البسائط الخارجية . والمراد بالكل الطبيعي الماهية المطلقة المتقسم؛ والمطلقة للمخلوطة وال مجردة ، فهذا الوجود كما انه منسوب الى الله و ظهور الله و نور الله في السماوات والارض وفي - الذوات والصفات والافعال؛ كذلك مضاف الى الماهيات وانتظم انها ايضا موجودات فكما ان للسماء وجودا وللارض وجودا ، كذلك للمكلف وجود لكن من المقررات ايضا ان نسبة الشيء الى الفاعل بالوجوب والى القابل بالامكان فالاثر، اثر الله من حيث ان ذلك الوجود ظهور الله ، و اثر الانسان من حيث ان ذلك الوجود وجود الانسان اذ قد علمت ان له نسبة الى القابل ايضا وانه انتظم ان للماهيات ايضا وجودا فلا يعمل

شيء من الجانبين لكن الأثر ذو وجهين كما مر فهو بما هو مقيد راجع إلى المقيد و بما هو مطلق راجع إلى المطلق و ليس الأثر بما هو مقيد مستند إلى الله كما يقوله الأشعري سواء كان الفعل خيراً و شراً لأنه بما هو محدود ناقص، والله تعالى أجمل من أن ينسب إليه الناقص المحدود و ان كان كالصلوة والزكاة فالتقص راجع إلى النقص والكمال إلى الكمال و ليس هذا قولاً بالتثنية لأن الثنوى يقول بمبدئين موجودين ونحن أرجعنا العدم إلى العدم لأن النقص عدم و معنى المليئة في العدم الاستبعاد و مآلها انتفاء عليّة الوجود للوجود و ليس في المبدء ولا في الأثر تركيب حقيقي كما في الطين بل كالتركيب من المبهم والمعين والجنس والفصل في البسيط ، و هذا معنى «الامر بين الامرين» المأثور من اهل العصمة فالفعل بسيط اختيار محض في عين كونه تسخيراً صرفاً و تسخير بحث في عين كونه اختياراً محضاً و لذا حين سئل بعض ائمتنا «عليهم السلام» : هل يكون منزلة بين الجبر والتقويض. قال عليه السلام: «نعم منزلة بين المنزلتين» اوسع مما بين السماء والأرض» و سبب الاوسعية: ان ما بين السماء والأرض ليس سماء ولا ارض بخلاف ما نحن فيه^١.

١- من طريق الكافي عن صالح بن سهل عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال: «سئل عن الجبر والقدر. قال لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق التي بينهما لا يطعها الا العالم او من علمها اياه العالم» اي اقلان سيد محقق داماد بحث جبر وتقويض حاشية قيسات ١٢١٢ هـ في ص ٩٦٧، ٩٦٨ في الكافي : عن ابي عبد الله لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق التي بينهما لا يطعها الا العالم او من علمها اياه العالم» من ابى جبر و ابي عبد الله حين سئل : هل بين الجبر والقدر منزلة قال نعم اوسع مما بين السماء والارض» عن ابي عبد الله ايضاً (حين سئل عليه السلام عن المنزلة بين الجبر والقدر) اوسع مما بين السماء الى الارض» ان شئت تفصيل هذا المذهب والافوال الواردة فيه فطيك بالمرجعة الى شرح اصول شيخنا الكليني شارحه العلامة صدر المحققين وهو (ره) مفرد بين العامة والخاصة في تطبيق المقاييد الاسلامية .

٢- لان للوجود مراتب و لكل مرتبة فاعل و استناد والاستناد مصداق للامر بين الامرين .

ثم استعمال لفظ الجبر غير صواب لا^١ نه يستدعى ارادتين متباينتين احدهما جابرة والاخرى مجبورة وهنا ليس كذلك فالصواب ما استعملنا من لفظ التسخير او القهر كما في الكتاب الالهي «كل^٢ مسخرات بامرء و هو القاهر فوق عباده^٣» .

قوله (ص ٥٩، س ١٣) :

واتلوجيماً قوله تعالى: قاتلوهم ؟ يعضذبهم الله بايدىكم» واتلوا ايضا قوله: «ان^٤ الله يقبل التوبة^٥» عن عباده و يأخذ الصدقات» فقد اسند الاخذ الى نفسه و انت ترى ان الفقراء يأخذونها فاخذ الحق في عين اخذ الخلق فما اللطف اشاراته وما ادق تلويحاته. قوله: «ان مقتضى التوحيد الخاصى حمل متشابهات الكلام على ظاهر معناه...» الى قوله : «من غير لزوم تجسيم» عدم اللزوم يستقيم بتحصيل القدر المشترك بين الرقائق والحقايق مفهوماً و مصداقاً اما الاول فبان يعلم ان اللفظ موضوع للمعنى العام المشترك فيه لجمع ما يستعمل فاليد معناها ما به يسط و يقبض و يبطش سواء كان قدرة مجرداً او مجرد علم فعلى او جارية او همة والعرش ما يعلو عليه الوجود العالى المرتبة^٦ سواء كان روحانياً كالقلب والعقل والوجود المنبسط او جسمانياً وفي الامور الاخرى الميزان موضوع لما يوزن ويقاوس به الشيء مطلقاً سواء^٧ كان محسوساً او متخيلاً او معقولا و اذا كان محسوساً فبأى شكل واية هيئة كان فيشمل ذلك الكفتين والقبان والمسطر والمنطق والنحو والمروض والعقل و جميع ما يطلق عليه ، والقلم موضوع لما ينتقش به الشيء مطلقاً فيشمل القلم الاعلى الذى هو العقل الكلى والعقل

١- سورة ١٦، آية ١٢

٢- سورة ٩، آية ١٤

٣- سورة ٩، آية ١٠٥.

الفعال الذى ينتقش به النفوس الناطقة والخيال والمصورة والقلم الجسماني سواء كان من قصب اودهب او خشب او غيرها واللوحي لما ينتقش فيه وهكذا فى البواقى والواضح هو الله تعالى و انما عبّر بظاهر المعنى والمفهوم الاول لشمول المصاديق المحسوسة و تغاير الكلى والحصّة بالاعتبار فالتوصيف من باب قولهم: «ماصحّ على الفرد صح على الطبيعة» و اما الثانى فيتم بوجود اصل محفوظ فى جميع مصاديق مفهوم اللفظ و قد قرر فى مباحث التشكيك ان فى الحقيقة البسيطة المشككة ما به الامتياز عين مابه الاشتراك، فذلك الاصل المحفوظ والنسخ الباقي هو بازاء المفهوم المشترك ويجوز اختلاف افراد نوع واحد فى التجرد والتجسم لما تقرر من اصالة الوجود و جواز الاستداد فى الجوهر فلا الحقيقة خارجة عن المعنى الحقيقى ولا الرقيقة ولا رقيقة الرقيقة ولا اللفظ مخصوص باحديهما حتى يكون الاخرى مجازاً ، والاصل المحفوظ ليس جسماً ولا جسمانياً حتى يلزم التجسم والتشبيه وكل الحقايق [متأسية] فى هذا المعنى بالوجود .

قوله (ص ٥٩، س ٣) : «ولم يأخذوا علم الكتاب من الله و رسوله.....»

والحال ان الله تعالى قال: «اتقوا الله^١ يعلمكم الله» وان المصوم عليه السلام قال كما فى اصول الكافى: «اعرفوا الله بالله^٢ والرسول بالرسالة» و عن ابى يزيد البسطامى (قدس سره) : «اخذتم علمكم ميتاً عن ميت و اخذنا علمنا عن الحى الذى لا يموت» .

قوله (ص ٥٩، س ٥) : «لكيف يكون بعضها.....»

اى مع ان اجزاء المتصل القار و غير القار متشابهة فى الحد والاسم و مشابهة

١- سورة ٢، آية ٢٨٣ «اتقوا الله و يعلمكم الله...»

٢- باب الحجة من كتاب الوفاى للعارف الفيلسوف «القدس» وشرح اصول الكافى لمولانا صدر الحكماء (ره) .

للكل فيهما والمتقدم والمتأخر متقابلان.

قوله (ص ٦٠، س ٩) : «وكل ماهية حقيقتها اتصال التجدد.....»

بل كل حقيقة مقولة بالتشكيك بحسب الاوليه والاخويه- يكون هذا حكمه .

قوله (ص ٦١، س ٤) : «ولا يتصور غيره لضف هذا الوجود.....»

يعنى ان المعية فى كل بحسبه ففى القارات معية المعين بنحو الاجتماع و فى -
السيالات بنحو التماقب تحقيقا لمعنى السيلان فالترتيب الزمانى لا يقدرح فيها .

قوله (ص ٦١، س ٤) : «فليس فيه جدوى.....»

لهم ان يشتوا الجدوى فيه بان الاضافة امر" عقلى فالاجزاء مالم يعتبرها العقل
متقدمة و متأخرة ليست مضافه- حتى يطالب المعية و اذا اعتبرها العقل ففى العقل لها
المعية و ايضا لما كانت الاشياء تحصل بانفسها فى العقل فالمعية العقلية- لهما فى نفس
الامر لانهما فيه هما فيها .

قوله (ص ٦١ ، س ١١) : «فلا يتقدم متقدم ولا يتأخر متأخر الا بحق لازم....»

فمناطق كونه قسما آخر ليس مجرد ان المتقدم و المتأخر وما فيه واحد حتى ان
يقال الزمان ايضا كذلك بل لان الوحدة هنا تم من كل الوحدات فضلا عن وحدة
ضميمة اتصالية للزمان اذ الوجود الحقيقى والوجوب الذاتى ليس له افراد" ولا اجزاء
عقلية ولا خارجية ولا مقدارية- وبالجملة- ليس فيه شئ و شئ بوجه و مع ذلك
«هو الاول والاخر والظاهر والباطن» على ان تقدم الزمان و تأخره ايضا بالوجود-
الحقيقى الذى وجود الزمان بوحدته الاتصالية التى لابتداية زمانية- و لا نهاية- له شأن
من شئونه كما قال (قدس سره) فلا يتقدم (الى آخره) و هاهنا بيان اسهل لهذا التقدم
اما قوله: «تجليه فى اسمائه» فهو ان الله الاسماء الحسنى سبعة و هى : الحى العليم

القدير الريد السميع البصير المتكلم والكل وجودها واحد عين ذات الحق تعالى لان اعتبار الحياة مقدم على اعتبار العلم واعتبار العلم على اعتبار القدرة وهكذا وفي الاحاديث «علم و شاء و اراد و قضى و قدر و امضى» و اما قوله (قدس سره): «و شر له» فيبانه ان لكل موجود سواء جهة نورانية و جهة ظلمانية و الجهة النورانية هي وجه الله الواحد فتقدمه و تأخره بالحق «اينما تولثوا فثم وجه الله» .

قوله (ص ٦١، س ١٦) : «وتقدم نفس الوجود على الوجود» .

اي مضافا الى الماهية فلا يرجع الى التقدم بالحق لان ذلك التقدم كان في الوجود مضافا الى الحق لكن لا فرق محصل يتميز به عن ساير الاقسام لان التقدم والتأخر في الوجود الحقيقي مضافا الى الحق هو التقدم بالحق فان انحاء الوجودات مراتب شؤون الحق الذاتية كما اشار (قدس سره) اليه و بما هو مضاف الى الاشياء تقدم بالعلية او بالطبع او غيرها لان العلية والمعلولية في الوجودات بالذات و اما شئيه الساهية فالتقدم والتأخر فيها بالعرض اللهم الا ان يقال: تقدم نفس الوجودات بعضها على بعض بما هي وجودات ومن حيث: ان الوجود ذو كثرة نورثة اي: ذو مراتب متفاضلة تقدم بالحقيقة و من حيث اضافة الوجود الى الحق تعالى وان مابه الامتياز عين ما به الاشتراك و ان الاول هو الآخر و من حيث الاضافة الى الماهيات و هي الكثرة الظلمانية تقدم بالعلية او بالطبع او نحوها .

والحق في بيان التقدم بالحقيقة ما في بعض كتبه: «انه اذا تصف شيان بشيء و كان ذلك الشيء لاحدهما وصفا بحاله وللآخر وصفا بحال متعلقه كان الاول متقدما

بالحقيقة على الآخر وما فيه التقدم والتأخر هو الكون في الواقع ولو تجوز امثاله تقدم حركة السفينة على حركة جالسها ، و تقدم الوجود على الماهية التي قال هنا ليس مرجعه (الى آخره) وليس كذلك فانه من التقدم بالحقيقة فالتحقق في الواقع وصف للوجود الخاص بحال نفسه و للماهية وصف بحال متعلقها الذي هو وجودها.

قوله (ص ٦٣، س ٢) : «ومن احوالها الهووية والتجانس....»

جعل التجانس وما بعده مقابلاً للهووية . بناءً على الشهور من ان الهووية اى الحمل مخصوص بما كان جهة الكثرة هي المفهوم للموضوع والمحمول وجهة الوحدة هي الوجود كما في حمل الشايح والا فسان لم يعاً بهذا التعارف الخاصي فكما يقال الكاتب ضاحك اى هما متحدان في الوجود فيمكن ان يقال زيد عمرو اى هما متحدان في الانسانية والانسان فرس اى متحدان في الحيوانية و زيد اسد في الشجاعة وقس عليه باقى اقسام الاتحاد فيكون جميع اقسام الاتحاد من اقسام الهووية .

قوله (ص ٦٣، س ٢) : «كالفيرية والخلاف....»

الاولى و هو الفيرية ثم انه من باب ذكر الخاص بعد العام فانه كما يجيىء في اول الاشراق الثانى لهذا ان الفيرية من احوال الكثرة كما ان الهووية والاتحاد من احوال الوحدة و هما كدوى الحال متقابلان ثم الفيرية يكون مقسماً للخلاف و ما يليه فان الفيرين اما خلافاً واما مثلاً و اما متقابلان .

قوله (ص ٦٣، س ٥) : «فالوحدة على ضربين....»

توضيحه : ان الواحد اما ما يكون اتصافه بالوحدة بلا واسطة في العروض فهو الواحد الحقيقي اوله فهو الواحد الغير الحقيقي، و بعبارة اخرى اما يكون الوحدة

وصفا لنفس الواحد فهو الحقيقي و اما يكون وصفاً لمتعلقة فهو الغير الحقيقي فالواحد بالنوع كزيد و عمرو واحد غير حقيقي لان الوحدة وصف لتوعها وهما متصفان بصفة النوع ولكن نفس النوع واحد حقيقي وكذا الواحد بالجنس كالانسان والفرس واحد غير حقيقي لانهما موصوفان بصفة جنسهما والجنس واحد حقيقي وهكذا في التشابه والتساوي ونحوهما ثم الواحد الحقيقي اما ذات له الوحدة و اما نفس-الوحدة الحققة والواحد بمعنى ذات له الوحدة اما واحد شخصي غير وصفي او وصفي واما نوعي . «اما واحد شخصي غير وصفي او وصفي اما نوعي....خ،ل» .

قوله (ص ٦٣، س ٨) : «وظاهر ان جهة الوحدة فيها ترجع الى ما يكون....»

اي يرجع الى القسم الاول في كون الوحدة وصفاً لنفس الواحد لا لمتعلقة فجهة الوحدة واحد حقيقي وليس المراد ان جهة الوحدة في الواحد الغير الحقيقي واحد شخصي دائماً لمكان الوحدة النوعية والجنسية او غيرهما بل لا يمكن ان يكون جهة الوحدة شخصية في اقسام الاتحاد الا في الهوويه- و اما قوله لها مراتب في القوة والضعف واغوى الاشياء (الى آخره) مع انه احكام الواحد الحقيقي و يذكره هناك فباعتبار انه يحصل هذه المراتب للواحد الغير الحقيقي ايضا بالعرض و بتسمية جهة الوحدة فليس من التكرار في شيء .

قوله (ص ٦٣، س ٩) : «وهما غير الواحد بالنوع والواحد بالجنس....»

فزيد و عمرو المتحدان في الانسان النوعي واحد بالنوع والانسان واحد نوعي والانسان والفرس المتحدان في الحيوان الجنسي واحد بالجنس والحيوان واحد جنسي .

قوله (ص ٦٣، س ٩) : «لأن التناقض من النسب المتكررة»

يعنى ان عبرنا بتقابل السلب والايجاب بدله لم يلزم ذلك لكن لما عبروا بالتناقض وهو التقابل^١ عن الطرفين يلزم ذلك فانه اذا اطلق النقيض على الموجبة ايضا و نقيض كل شىء رفعه فكيف يكون الموجبة رفعا للسالبة انما السالبة رفع للموجبة بل رفع - السلب سلب السلب والموجبة سفادها ليس السلب بل مصداق له و بعضهم تصرفوا فى مفهوم النقيض وقالوا رفع كل شىء نقيضه فيجوز كون بعض النقايض كالموجبة غير الرفع لجواز كون المحمول اعم و بعضهم اول الرفع فى قولهم نقيض كل شىء رفعه بان المراد منه القدر المشترك بين المبنى للفاعل كما فى السالبة والمبنى للمفعول كما فى الموجبة .

قوله (ص ٦٣، س ١٦) : «كما فى اصطلاح المنطقيين....»

فلم يعتبروا قيد غاية الخلاف بين البياض والصفرة تضاد ولا الوجودية فالموجبة الكلية والسالبة الكلية عندهم ضدان .

قوله: «فالمعى» اى عمى المقرب مثلاً الممكن فى الجنس فلا تكرر مع ما بعده فهو ناظر الى قوله او فى بنى مقوماته و كذا قوله وانتفاء اللحية للمرئة المستحيل فى صنفها الممكن لنوعها الانسانى ناظر اليه لان المقوم ما ليس بخارج والظلمة اشارة الى عدم اعتبار القدرة فى الملكة الحقيقة والانتثار والمرودية اشارة الى عدم اشتراط الانتفاء الى وقت الملكة كما فى المشهورى .

قوله (ص ٦٤، س ١٣) : «لا انه يعرض الكثرة....»

الظاهر ان يقال : لا انه يعرض الوحدة لما عرضت له الكثرة .

١- فى بعض النسخ و هو التفاعل عن الطرفين...

قوله (ص ٦٥، س ٢) : «سئلناه»

ارضاء للعنان فانه ان كان موجوداً فالوجود اما عين الوحدة و اما مساوق لها
والمانع يكفيه الاحتمال ولولا انه من باب ارضاء العنان لما سلم الوجود كما سيصرح
ان الكثير المقابل لمطلق الوحدة غير موجود وقال في الاسفار ان مجموع الانسان والحجر
الموضوع بجنبه لا وجود له عليه ولو كان مجموع قسمين قسما عليه لم ينضبط
التقسيم نعم كثرة حقيقة الوجود في عين وحدتها على ما هو مقتضى التشكيك -
الوجودي لكونها ذات مراتب متفاضلة مابه الامتياز فيها عين مابه الاشتراك مقتضاء
البرهان والذوق والميان وهي الكثير بما هو كثير الموجود والكثير بما هو كثير الواحد.

قوله (ص ٦٥، س ٤) : «لست اقول»

وهو الذي تعرض له الشيخ بقوله تعرض (الى آخره) اى لست اعنى بالوحدة في
قولي الكثير واحد كما انه موجود الوحدة العارضة للكثرة بل الوحدة التي عين وجود
الكثرة السابقة على الوحدة العارضة .

قوله (ص ٦٥، س ٧) : «بل اقول: ان الوحدة كالوجود....»

فالجواب بطريقتين متخالفين :

احدهما : انا نختار ان الكثير بما هو كثير كما ليس بواحد ليس بموجود لانه
الكثرة المقابلة للوحدة المطلقة ليست بموجودة هذا اذا اردنا الكثرة المقابلة الخالية
عن جميع انحاء الوحدة - وان لاحظنا ان للوحدة انحاء بعض انحاءها الكثير بالفعل
الذي كالكم المنفصل وان نفس هذه الكثرة وحدة مانجيب بان الكثير بما هو كثير واحد
وحدة ما و كما انه واحد كذلك انه موجود لكن وحدته الوحدات فوجوده الوجودات .

قوله (ص٦٥، س١٧) : «والعجب من الشيخ»
حيث استدل على مغايرة الوحدة ثم قال نعم يمرض لذلك الكثير وحلة و
خصوصية .

قوله (ص٦٥، س١٨) : «عين متصلة»
فان الاتصال الوجداني عين الوحدة الشخصية في المتصل و اذا صار مفصولا
صار هويّتين .

قوله (ص٦٦، س١) : «جوهر عنده»
اذ لو كان عرضا كان اما اتصالا اضافيا و هو نسبه و اما اتصال الجسم التعليمي
فمروضه اما الجوهر الفرد فهو فاحش واما المجرد و هو افحش و اما الهوى فيلزم
تقوم الجوهر بالمرض و تحصله به .

قوله : افادة الواحد الحقيقي ب تكراره العدد (الى آخره) وكما انه راسم الاعداد
ومبديها فهو حادها و مفيها مثالا لا فناء الحق الخلق .

قوله : «وتفصيل العدد مراتب الواحد» كان العدد يقول للواحد .
ظهورتو بمنست و وجود من ازتو «فلست تظهر لولاي ولم اكن لولاك»

قوله (ص٦٦، س١١) : «وكون الواحد نصف الاثنين.....»
فكما ان للواجب تعالى اضافة المبدئية الى العقول والمختبرية الى الافلاك
والملكوتية الى العناصر والرازقية الى المرزوقين والمالكية الى الملوكن وهكذا
فللواحد اضافة النصفية الى الاثنين والثلثية الى الثلاثة والربعية الى الاربعة الى
نصف العشرية و ربع العشرية للاربعين وكذا اضافة الراسمية والمادية و غيرها ومن
هنا يعلم ان الكسور التسعة من مقولة الاضافة لا من كيف المختص بالكم لوجودها

فى الواحد وهو ليس بعدد .

قوله (ص٦٦، س١٤) : «ومن اللطائف ان العدد.....»

تجد فيها غير الوحدة فكل عدد من الاعداد التى من النسب الاربع فى التباين من الآخر ليس اجزاؤه الا الواحد فالاثنان واحد و واحد والثلاثة واحد و واحد وهكذا فالواحد رسم بتكراره الاعداد المتباينة ولو فى غاية التباين و تكرار الشيء ليس الا ظهوره ثانياً و ثالثاً بالغا ما بلغ و ظهورات الشيء ليست مكثرة له فاذا ظهر زيد فى البيت مرة بعد اولى و كرة غيب اخرى لم تعدد تعدداً شخصياً او نوعياً و هذا الواحد لا بشرط صار باللاحظات الكثيرة اعداداً متباينة لها احكام و آثار متخالفة مما هى مشروحة فى علم الحساب و علم الاعداد وغيرهما و الماهيات الاخر ليست كذلك مثلاً الجسم المائى مادة و صورة جسمية و صورة نوعية و الانسان نفس و بدن و قس على ذلك ولم يصر الجسم جسماً بتكرر المادة مثلاً ولا الانسان انساناً بتكرر النفس مثلاً فمفهوم الواحد فى مفاهيم الاعداد كحقيقة الوجود بالنسبة الى انحاء الوجودات ولعل هذا معنى قول سيد الساجدين زين العابدين على بن الحسين عليهما السلام : «يا الهى لك وحدانية العدد» اى لك وحدانية آيتها الوحدانية التى هى راسمة الاعداد و عكة قوامها و عاذاها و مغنيها .

قوله (ص٦٧، س١٤) :

«على ان الفصلين» اى مع ان الفصلين .

قوله (ص٦٧، س١٦) : «ولعلم استقلالهما فى الوجود»

لان الفصل بعض الماهية وليست ماهية تامة انما الماهية التامة هى النوع

فالتعاقب على الموضوع والحلول ونحوهما من الصفات الخارجية من احكام الماهية النوعية .

قوله : «اذالعلة هناك امر» واحد هو عدم العلة التامة بما هي علة تامة» .
يعنى ان العدم فى الوحدة والشخصية وغيرهما تابع للوجود المرفوع فعدم الانسان واحد نوعى لان الانسان المرفوع به نوع و عدم زيد واحد شخصى لان زيد المرفوع به شخصى و من هنا قالوا فى المنطقيات السواب تسمى حمليّة و شرطية متصله و منفصله و غير ذلك بتبعيه الموجبات فالعلة التامة لوجود شخصى شخصيه فكذا عدمها والتمحلات التى اشار اليها منها ان استقلال كل عدم جزء مشروط بانفراذه عن الآخر ففى حالة الاجتماع ليس مستقلا و منها ان العلة هى القدر المشترك بين العدمات ولا ضير فى علية الواحد بالصوم للواحد بالعدم فى العدم لخفة مؤنته فاذا جاز فى الهيولى ذلك فما ظنك بالعدم.

قوله (ص ٦٤، س ١٧) : «وكما ان العلة الغاية.....»
هى ما يكون تصويره باعثا للفاعل على الفعل ولذا تفسر بما لاجله الفعل والغاية وكذا الفائدة ما يترتب على الافعال و من هنا قالت الاشاعرة ليس لافعال الله تعالى اغراض وان كان لها غايات و فوايد .

قوله (ص ٦٨، س ٢٠) : «انما فعلوا الخاعلهم لامر يرجع اخيرا الى نفوسهم»
نعم الاثر يشابه صفة مؤثره :

«نخست اين جنبش از روز ازل خواست»

فالكل متأثر فى ذلك بالعبء المتعال اذ ليس غرضه من غرس شجرة الوجود الا

ذاته الودود و كيف لا والفعل مقدمة و وسيلة للفاعل لنيل المطلوب الذى يساق له الفعل ليستكمل به و اى مطلوب هو ابهى من الاجمل من كل جميل والاجل من كل جليل يكون بطلبه حقيق ام كيف فقد الكمال والاستكمال بالفعال بالصمد الغنى التام وفوق التمام يليق .

قوله (ص ٦٩، س ٥) : «عصر»

«عصر» اى مادة لا علة مادية ان كان المستعد له صورة نوعيه كالامهات لصور المواليذ او المستعد موضوع ان كان المستعد له عرضاً و صورة شخصية كقطع الخشب لهيئة السرير .

قوله (ص ٦٩، س ٧) : «تكون واسطة و شريكاً»

والعبارة الاولى اولى الا ان الثانية فى لسان القوم اكثر تداولاً و وجه الاولوية ان فيض الوجود يمر من العقل الفعال على الصورة و منها الى الهيولى ولا نمنى بالوساطة او الشراكة الا هذا و بينا فى موضع آخر ان لا فاعلية استقلالية للصورة على - الاصطلاح الطبيعى فضلاً عن الالهى بالنسبة الى الهيولى لان تأثير الجسم والجسمانى بمشاركة الوضع ولا وضع بالنسبة الى الممدوم والهيولى بمد وجودها ايضاً لا يقبل الوضع اذا الوضع بمد تصويرها بالصورتين اذ العرض متأخر عن الجوهر فالوضع متأخر بثلاث مراتب عنها .

قوله (ص ٦٩، س ٩) : «فاعل لا تزيد عندها على اربع.....»

اى الزيادة بالاعتبار اذ رجح اعتبار عليّة الصورة للمادة الى كونها فاعلاً لها و ان لم يكن علة صوريتها لها .

ان قلت : يزيد العلل على اربع لا محالة- بانضيايف الشرط والاكلة والمعد ورفع المانع ولهذا تريهم يقولون في وجه الضبط ما يتوقف عليه الشيء اما وجوده واما عدمه او وجوده و عدمه فالثالث هو المَعْد والثاني هو المانع والاول اما داخل في قوام الشيء او خارج والداخل اما مابيه الشيء بالفعل الى آخر ما ذكرنا في حواشي- الاسفار .

قلت : الحقها المصنف (قدس سره) بهذه الاربع اذ الشرط مثلاً اما شرط فاعليّة الفاعل او قابلية القابل فيكون من صقعها وقس عليه فمراده الفاعل المستجمع لمتّمات التأثير وكذا في غيره .

قوله (ص ٦٩، س ٢٠) : « فلا بد في تجدد الحوادث من وجود متوسط..... »
فمكة كل حادث متجدد مجموع اصل ثابت قديم يشترك الكل في نسبة المعلوليّة اليه وشرط حادث مخصوص بكل كل هو قطعة من الحركة- الوضعيه- الفلكيه- لئلا يلزم التخصيص من غير مخصص فهي رابطة للحوادث الى الحركات القديم والحركات المستقيمة حيث انهما من السكون داخله في الحوادث المتجددة محتاجة- تلك الرابطة وقال: تلك الرابطة جسم الفلك و فاعلها الطبيعة الخامسة- الفلكيه: ثم النفس المنطبعة ثم النفس الكليه- ثم العقل الكلي «واؤه من ورائهم محيطا» .

قوله : «بل على نهج يعرفه العارفون» فعمومه السعة والاحاطة كاطلاقه او يوصف بالمطلق ايضاً وذلك لان العموم والاطلاق ونحوهما عند اهل النظر يستعمل في مفاهيم له لكن عند اهل المعرفة يستعمل في حقيقة الوجود و يراد بها سعة و محيطته

كما يستعملون الخاص والمقيد و يريدون مشمولية الوجود الخاص و محدوديته واما خصوصية الوجود المنبسط فهي التشخص بنفس الذات لكونه وجوداً والوجود عين التشخص لا التشخص بمعنى مخفوية الطبيعة بالمواضع المشخصة- كشخص مندرج تحت نوع و جنس تخالطه المصنفات والمشخصات التي هي امارات الشخص ولكن حيثية هذا التشخص والخصوصية لا تنافي ذلك العموم والحيطة- بل عينها الا ترى ان النفس الناطقة الشخصية كيف يسع رداء شمولها و حيطتها النفوس الاربعة النامية والحيثية- والقدسية- والكلية- الالهية- وقواها و جنودها بل معسكراها ومطايهاها ومع ذلك ممنوعة الصديق على كثيرين بل كلما كانت سعتها اوفر صارت وحدتها و تشخصها اكثر و كلما كانت سكونها اندركانت بساطتها اقهر .

قوله (ص ٧٠، س ١٠) ، «وهو الصادر الاول»

فهو الواحد الذي قال الله تعالى: «وما امرنا الا واحدة» اي ما امرنا الا كلمة كن الواحدة فان هذا الوجود امر كن وماهية الانسان الكبير مؤتمر فيكون ولا تكسر في هذه الكلمة بل في الموضوعات و لهذا قال الحكيم: «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» ولما كانت وحدة حقيقة ظلية «الم تر ربك كيف مد الظل» كما ان وحدة مبدء الكل حقيقة حقيقية لم يشذ عن حيطه هذا الوجود وجود مع وحدته و بساطته بنحو اعلى فلا يرد على القاعدة المذكورة القدرح الذي يتوهم وروده اكثر المتكلمين من مصادمتها لعموم القدرة لله تعالى ولذا لو عبر عن الصادر الاول بالعقل الاول لاثه جامع لكل العمليات التي دونه كما هو مقتضى قاعدة بسيط الحقيقة و ان معطى الكمال غير

فاقد له و كانه لف الوجودات و هي نشره ولهذا قالو: «لا مؤثر فى الوجود الا الله».

قوله (ص ٧٠، س ١٥) : «ومراده من الاثر نفس الماهيات»

انما جملة (قدس سره) على هذا لان الوجود المقيد فعل حيث ان التحقيق ان الوجود الخاص معمول بالذات فحيث جملة هذا العارف مقابلاً للفعل و جملة اثره لا فعلاً علمنا ان مراده ان الماهية اثره .

ان قلت : قد حمل الاثر على الوجود ومفاد الحمل هو الاتحاد فيلزم ان يكون الوجود هو الماهية و ايضا حينئذ كيف يطابق كلام المصنف (قدس سره) ان للوجود مراتب فان للوجود حينئذ مرتبتين فلا يكون شاهداً للمصنف (قدس سره) لان المصنف حيث يقول بالمراتب للوجود يقول بوجودات خاصة وراء المطلق والوجودات الخاصة عند هذا العارف على بيان المصنف كلامه و تفسيره اياه اضافة المطلق الى ماهية ماهية - لا غير ؟

قلت : اولاً قد ذكر المصنف (قدس سره) فى موضع من السفر الاول ان الماهيات عند اهل الله وجودات خاصة بالحمل الشايح فقط فاستقام الحمل والتطابق حينئذ وثانياً مراده ان الوجود المقيد بما هو مقيد و هو اثره كانه قال للوجود مرتبة ثالثة هو الوجود الخاص قيده الاثر و اما كون الوجودات الخاصة هو المطلق المضاف الى ماهية ماهية

١- واعلم ان للوجود مراتب ثلاث ولا اشكال فيه لان الوجود الصريف التام الذى لا يكون فيه قيد حتى قيد الاطلاق هو الوجود الحق المطلق الذى لا يكون له فرد من منطه و اثره الواحدى ايضا مطلق عار من كافة التعيينات الا ما هو لازم للتعلق بالغير لان الوجود الانبساطى والفعل الواحدى و كلمة كن السارى فى الاشياء انما تنزل من مرتبة الوجود المطلق الحق الواحد ومع انه تنزل عن مقام الصرافة فهو مطلق سار فى الحقائق فهو بقيد السريان محيط على الوجودات الخاصة من العقل والنفس والملك وغيرها و اعلم ان هيئتنا تحقيق ذكرناه فى حواشينا على المشاعر طبع مشهدى ١٨٩ .

فبعيد عن مشرب اهل الذوق والعرفان لان الماهية عندهم اعتبارية وللوجود مراتب
نعم هذا يناسب المذهب المنسوب الى ذوق التاك .

والبيان الاقرب عندى لكلام هذا العارف المحقق ان مقصوده ان الوجود المطلق
صنعه والوجود الخاص مصنوعه وذلك فعله بفتح الفاء وهذا مفعوله وذلك « كلمة
كن » وهذا يكون وذلك الابداع الحقيقى وهذا الموجود بالابداع وليس مراده بالاثـر
هو الماهية اذ لا تفاوت بين الاثر والفعل بمعنى المفعول و ناهيك فى ذلك قولهم
الاثر يشابه صفة مؤثره و بالحقيقة الاثر هو الوجود فالثلاثة كلها مراتب الوجود كما
ذكره المصنف (قدس سره) فى اول الكلام .

قوله (ص ٧١، س ١) : «ولهذا يقال لها الآثار»

اراد بها العكوس اى الماهيات عكوس الافعال التى هى الوجودات الخاصة .

قوله (ص ٧١، س ٨) : «تقدم الذاتى على ذى الذاتى»

وهو التقدم بالتجوهر الذى هو حكم شئىة الماهية كتقدم شئىة ماهية الجنس
والفصل على ماهية النوع فان ما فيه التقدم والتأخر هنا ليس الا بجوهر الشئ و
قوامه بحيث لو جاز ثـرر الماهيات منفكة عن كافة الوجودات لكان يحاله ولا مدخل
للوجود والوجوب فيه بخلاف تقدم الفاعل التام و يلزم ان لا يتصور الماهية بدون
الفاعل مع انها تتصور بدون وجودها فضلا عن ايجادها فضلا عن وجودها .

قوله (ص ٧٣، س ٤) : «واما الثانى فايها كانت مجولة.....»

فى نظم هذا البرهان بظايره تهاقت اذ بناء تفى تمدد الجمل على تفى تمدد الماهية
وبناء تملق الجمل باى واحدة منها او بكلها على تمددها فهذا فى المثل كالنعماسة اذا

طولبت باحكام الابل تقول: انى طير واذا طولبت باحكام الطير تقول : انى ابل .
والجواب : ان بناء الاول على نفى تمدد الماهية بذاتها و بناء الثانى ليس على
تمدها بذاتها بل على تعدد حصولاتها فى عالم الطبيعة بالعرض .

قوله (ص ٧٢، س ٥) : «خلافه المفروض.....»

اى انا قلب الكل واحداً بمقتضى الجمل الواحد و ان لم ينقلب ولم يصير الكل
واحداً والجمل واحد فالتناقض [ظاهر] .

قوله : «فهى من حيث ذاتها ان كانت موجودة.....»

ان قلت : هذا من انتقض بل ينبى ان يقال موافقاً لكلام السائل فهى من حيث -
الفاعل بدل من حيث ذاتها ثم لو اغمضنا عنه ينبى ان يقال متشخصه- بدل موجودة .
قلت : لما قال السائل : جعل الجاعل ذاتها ممنوعة عن الصدق على الكثرة و ذاتها
مرتبة نفسها التى خلت عن جميع الاغيار ويلاحظ مع قطع النظر عن الفاعل و غيره فهى
هذه المرتبة و هذه الملاحظة اذا كانت متشخصه- ولو يصنع الغير كانت ذاتها بذاتها
متشخصة لان ذاتها مع الفاعل -طعم النظر عن الفاعل ذاتها بلا تفاوت و لما كان
التشخص عين الوجود فلو كانت مـمة فهى ذاتها بذاتها كانت فى ذاتها بذاتها موجودة
فكانت واجبة بالذات والا لكانت تشخصها وموجوديتها بتغير ذاتها (الى آخره) .

قوله (ص ٧٣، س ٥) : «بيان الملازمة ان الوجود حقيقة واحدة.....»

هذا لو تم لدل على ان الماهية ايضاً غير مجعولة لجريانه فى الماهية- المنتشرة
الافراد كما لا يخفى بل جريانه فيها اولى لان الماهية غير مقولة بالتشكيك فعند حصول
ماهيته- زيد مثلاً- يجب حصول عمرو لان «حكم الامثال فيما يجوز و فيما لايجوز

واحد» .

قوله (ص٧٤، س٨) : «بل كون الشيء بنفسه متعلق الوجود بغيره.....»
 اى الحاجة ذاتية للوجود والذاتى لا يعزل والتعلق عين الحاجة- فكونه سبب-
 الحاجة معناه انها ليس غيرها سلباً لها كما يقال : الواجب ما يقتضى ذاته الوجود
 وهو عين الوجود و هذا ايضا معنى قوله (قدس سره) فى موضع آخر: سبب الحاجة
 هو الامكان بمعنى التعلق والفقر .

قوله (ص٧٤، س١١) : «فجوهر المعلول ظل لجوهر اللة»
 الجوهر هنا بمعنى الذات اى ماهية المعلول ظل لساية اللة- والتقدم والتأخر
 بالمية انما هنا فى الماهيتين وهذا بناء على طريقة صاحب الاشراق: ان التشكيك فى-
 الماهية- فحيوانية- القيل فى انها حيوانية اتم من حيوانية- البعوضة والتحقق ان
 تلك الحيوانية- فى وجودها اتم و هذه فى وجودها غير تام والتشكيك راجع الى -
 الوجود .

قوله (ص٧٤، س١٥) : «لما كان نفس قوام الماهية مصحح حمل الموجود.....»
 لان الوجود كون الشيء و تحقق الشيء فنفس ما به تذوت الماهية و يشار اليها
 اشارة عقلية هو وجودها لان الوجود ليس امراً ينضم الى الماهية فاذا كانت فيما به
 تذوتها و تجوهرها غنية ففى وجودها غنية هذا خلف فالماهية- فى تذوت ذاتها
 و تجوهرها مجمولة لئلا يلزم غنائها .

قوله (ص٧٥، س٨) : «فلا نعلم ان مصداق حمل الموجودية.....»
 وان كان بعد صدورها و ذلك لان قوام الماهية لا يستحق حمل الموجود ولا -

المعدوم ولا يصح شيئاً منهما فان نفسها التي مقطوعة النظر عن الجاعل تؤخذو ليست الا هي وهي اعتبارية بالاتفاق وانما قال : وان كان بمد صدورها لانه كما ان المعدوم بما هو معدوم او العدم لا يصير مصداق الموجود او الوجود ولو جعل جاعل وعمل عامل لمانع ذاتي كذلك نفس شئنة الماهية لانها وان لم تكن معدومة لم تكن موجودة ايضاً باعتبار حيثية ذاتها التي يزيد عليها الوجود والعدم .

قوله (ص ٧٥، س ١٦) : «لانا نقول صدور الماهية.....»

يعني ان كانت نفس الماهية مصداقاً للموجود فنفسها هي التي قبل الجعل و بالاتفاق اعتبارية ولا علاقة له مع الموجودية ولا مع المعدومية و ان اضيف اليها شيء كاتساب او ارتباط او صدور او ماشئت فسمه و هي اعتبارية فانضمام معدوم الى معدوم لا يوجب استحقاق حمل الموجود و ان كانت اصيلة كاتساب اشراقى و صدور حقيقى و ايجاد حقيقى لا مصدرى فهي الوجود الذى هو حيثية طرد العدم و هي مصححة حمل مفهوم الوجود والموجود لا الماهية نفسها فلا ينفع الفرار عن الاسم والتعبير بالصدور او الارتباط او الاتساب الى الملة او غير ذلك .

قوله (ص ٧٦، س ٩) : «وهو ليس عيناً لشيء منها»

بل هو زايد في الجميع عند الجميع وغرض المحقق تحقيق قولهم حقيقة الواجب تعالى هي الوجود اذ كما قال فى موضع اخر وقع بعضهم ومنهم الامام الرازى فى الهرج والمرج اذ من قول الحكماء ذهب وهمهم الى الوجود العام البديهي فحقق ان مرادهم بالوجود معنونه البحث البسيط المبسوط الذى لا قيام له صدورى ولا حلولى بشىء .

قوله (ص ٧٦، س ١٩) : «الفاعل والغاية»

بل هما في الصادر الاول واحد فالعلّة الفاعلية هي الغاية- اذ لا يجوز الاستكمال على الحق المتعال .

قوله : «مادامت المادّة والصورة» اي مادة الفلك الاطلس مخالفة بالنوع للمواد الاخرى وكذا صورته النوعيّة فاستدعتا الحركة المتشابهة- المخصوصة- فاستدل بها على جسمه الشّخصي المحفوف بالعوارض او على عرضه والعرض له مادة وصورة تبعيّة اي بتبعية موضوعه .

قوله (ص ٧٧، س ١٠) : «وجدتها كأنها شيء واحد...»

فلا تكثر في العلّة الفاعلية- بحسب اقسامها من الفاعل البعيد والقريب والفاعل بالقوة وبالفعل بل الفاعل شيء واحد متحرك من القوة والبعد الى الفعلية والقرب بحسب استجماعه للشرايط وعدمه وكذا في العلّة الماديّة- و غيرها بسل الاربع كأنها شيء واحد فان الصانع من حيث انه اتصل بالمادة وجعلها محل صنعه ومجلاه ومظهره فكانه هي ومن حيث ان المادّة اتصلت بالفاعل كما ان الخشب وقع بيد الفاعل كانت من صنعه والصورة ايضا شيء متدرّج في الوجود كما قال (قدس سره) «ثم لكل نجر من- الفاعل» (الى آخره) ثم الصورة كمال المادة والمادّة نقصانها والكمال والناقص ليسا فردين فضلا عن ان يكونا نوعين بل هما طوران لشيء واحد ثم الصورة من حيث انها مابه الشيء بالفعل ، صورة هي غاية كما قال (قدس سره) : من حيث انها ماتت به اليها الفعل والغاية ، هذه قد تكون هي العلّة الغائيّة- المعقولة- للفاعل والمعقول متحد بالماقل؛ وايضا العلّة الغائيّة هي الفاعل كسابق .

وايضاً الصورة الخارجيه- عين الصورة التي فى عالم الفاعل كانها نزلت من لوح النفس الى لوح المادّة والمعلوم متحد مع العالم و ايضا الغاية كمال الصورة فالصورة الكمالية للسّرير جلوس السلطان عليه والصورة التمايمه- للكتاب قراءة القارى اياه . وقوله : والغاية ايضا فاعله- من جهه- .

قد مرّ وجهه . و ايضا من جهة انها علة فاعليه-الفاعل ان كانت علة- غائية- و غرض من جهة اى: من جهه- استكمال الفاعل الامكانى به ، و غايه- من جهة اى : من جهه- انها تدعو الفاعل على الفعل .

قوله (ص٧٨، س٤) : «ومن هاهنا يعلم»

اى من ان المادّة من انقص مراتبها الى اعلاها شئ واحد فالمادّة الاولى والمادة البجسة والمادة- النوعية و هكذا الى الجسد الانسانى والحيوانى وغيرهما التى وجود العشق والشوق فيها ظاهر؛ كلها واحداً فاذا كانت هى عين المادّة الاولى و كمالها و كمال الشئ «هو هو» فمشقتها و شوقها عين عشق الهوى الاولى و شوقها .

قوله : «ومثل ذلك بالنار فانها تسود» هذا ايضا من الافعال المشابهة فان الفاعل للسواد الدخان لا النار ولو سلّم ان السواد من النار فباعتبار القابل اذ لخصوصيات- الافعال والحركة ايضا سخونة لانها طلب والطلب سخونة- «ما» حتى عرف الميل والارادة فى السلوك بانها جمره نار تنقدح فى القلب وهذا كما قلنا ان القهر فى الحق تعالى باهرية نوره على كل نور و فى النفس حالة نقصانية- معنوية- ، و فى البدن غليان الدم وانتفاخ الاوداج او نمكس الامر وقول: السخونة حركة . ولذا كلما اشتدّ السخونة- اشتدّ الحركة- كما فى النار .

قوله (ص ٧٩، س ١) : «والحق ان الفاعل يؤثر وجوده»

اقول : احق ان يقال ان فيه شرط زيادة على سخيّة الوجودين فانه لو صار البياض علّة للسواد مثلاً فالبياض الموجود له سخيّة من السواد الموجود و معلوم انها لا يكفي؛ ففرض الشيخ في رسالة المشق ايضاً هذا فبعلاوة سخيّة الوجود لا بسد من السخيّة في الماهية^١ ايضاً كما قال : فيها : كل منفعل يفعل بتوسط مثال يقع منه فيه . و ذلك بين بالاستقراء فان الحرارة النارية تفعل في جرم من الاجرام بان تضع فيه مثالها و هو السخونة و كذلك ساير القوى من الكيفيات والنفس الناطقة انما تفعل في نفس ناطقة مثلها بان تضع فيها مثالها وهي الصورة العقلية المجردة والليف انما يضع في الجسم مثاله و هو شكله والسن انما يحدا السكين بان يضع في جوانب حده مثال ما ماسته و هو استواء الاجزاء وملاستها» انتهى .

قوله (ص ٧٩، س ٨) : «وبالنسبة الى نفس الوجود الفايض^٢ عليها منه مقوم لا فاعل»

هو (قدس سره) لا يفي بهذه المواضع بل ينادى في جميع كتبه وفي هذا الكتاب بان الوجود مجعول بالذات والمباينة ليست معتبرة في الفعل والفاعلية ليست الا التشان وبالجملة المباينة الصفتية كافية في الفاعلية الحقيقية كما قال علي عليه السلام : «توحيد تمييزه عن خلقه و حكم التمييز بينونة صفة لا بينونه» عزلة .

١- واعلم ان بين جوهر ذات المعلول والعلّة لا بد وان تكون السخيّة موجودة حتى يصدر المعلول الفايضة و لهذه السخيّة يؤثر عقل الاول في الثاني و يؤثر الجوهر الجسماني في العرض التابع له و الحال ان الجوهر والعرض بحسب المفهوم متباينان ولكن بحسب الوجود متوافقان والماهية ليست بمجعولة حتى تكون السخيّة بين الماهيات و قد صرح به صدر المتألهين والحكيم المعشئ ومن الادلة على اصالة الوجود : ان السخيّة مما هي لا بد منها في العلة والمعلول والماهيات بذواتها متباينات ولو كانت العلية والمعلولية بين الماهيات يلزم صدور كل شي عن كل شيء .

قوله (ص ٧٥، س ٩) : «اذ لو كانتا موجودتين متغايرتين لم يكن احدهما قوة والاخر فصلا»

اقول ما هو مناط المغايرة جملة (قدس سره) مناط الاتحاد فان حيثية القوة معاندة لحيثية الفعلية كما هو مفاد دليل القوة والفعل الذي هو احد مناهج اثبات الهيولى وعندى التركيب الاتحادي بين المادة والصورة غير صحيح لاستلزامه التمثلات الكثيرة في باب الحلول والعلية والفرقة بين المركبات الخارجية والمعلية وغير ذلك .

ويمكن تأويل كلامه وان لم يوافق بعض كلماته بان نسبة المادة الى الصورة لما كانت نسبة النقص الى التمام والنقص والتمام من سنخ واحد ولا يجعلان الناقص والتام نوعين كانتا متحدتين بهذا المعنى الا ترى ان البياض الضيف ناقص البياض الشديد والشديد تمام الضيف لا ان الشديد منه تمام السواد وكما له والسواد نقصانه وكذلك النور الشديد كمال النور الضيف وهذا نقصان ذاك لا انه كمال الظلمة والظلمة نقصانه ومعلوم ان البياضين والنورين متحدان .

قوله (ص ٨٠، س ١١) : «قد علم بما ذكرناه من ان المعتبر في جانب المادة القوة والابهام والعناصر مادة المواليد فالصورة الواحدة والتعين الواحد مانع عن المادية فكيف التعينات الاربعة .

قوله (ص ٨١، س ٤) : «وستطلع على برهانه من كون الصور النوعية عين الفصول»
التي هي جواهر بالعرض فانها ليست جواهر بالذات لمرضية الجنس للفصل ولا اعراضا لعدم تقوم الجوهر بالعرض وليست اعدادا فلتكن وجودات .

١- والعق ان التركيب الانضمامي ينافي العمل والعيه متحد في الوجود مع الفصل والعكم المحنى قد خلط الاعتبار .

قوله (ص ٨١، س ٥) : «انا قد وضعت قاعدة»

ذكرها في مباحث الصور النوعية من الجواهر والاعراض من الاسفار^١ ملخصها انه اذا تركب امر تركيباً طبيعياً له وحالة طبيعية من امرين احدهما متيقن الجوهرية والاخر مشكوكها وارتدت ان تعلم حال الاخر هو جوهر او عرض فانظر في درجة وجودها ومرتبة فضيلته بحسب الآثار فان كان وجوده اقوى مما تحققت جوهرية وقد حقق انه لا بد من ارتباط بين اجزاء المركب الحقيقي بالملئية والمملولية والتقويم والتقويم .

فاعلم ان نسبة التقويم والعلية الى ذلك الاقوى لازم والى الاخر مقابلهما فيكون ذلك جوهر او لا لكان المملول اتم وان كان وجوده اضعف كان مملولاً فيكون عرضاً وان كان جوهر او كان مادة لوجوب احتياجه الى الجوهر الاخر والا لم يتحقق التركيب الحقيقي وهذا كالنبات والحيوان المركب كل منهما من الجسم والنفس ونشك في ان النفس جوهر او مزاج او عرض آخر ومعلوم ان الآثار المرتبة على وجود النفس فوق آثار الجسم والجسم محتاج في تنوعه الى النفس كما ان كل مادة مجسمة محتاجة في التنوع الى الصورة النوعية فيعلم من هذا ان النفس جوهر .

قوله (ص ٧١، س ١٨) : «لما ذكره المحقق الطوسي»

لعل مراد المحقق ايضاً بالقابل مبدء القبول لا مفهوم الوصف .

قوله : «لا يوصف بها لا مادة له في الخارج» ولا في نفس الامر بل ماله مادة ايضاً لجريان المناط الذي ذكره (قدس سره) من ان الامكان عدمي الا انه يوصف بالامكان

١- اسفار اربعه جواهر و اعراف ، طبع طهران ١٣٨٢ هـ ص ١٤٠ .

الاستعدادى الذى هو موجود والاتصاف به من باب تحقق الطبيعة لا من باب سلب الطبيعة .

قوله (ص ٨٢، س ١٠) : «اذالامكان مفهوم علمى.....»

حاصله ان الامكان سلب الضرورتين وسلب الطبيعة بسلب جميع افرادها بخلاف تحققها فبمجرد صحة سلب الضرورتين عن مرتبة من مراتب نفس الامر و هى مرتبة الماهية من حيث هى لا يصح سلب الضرورتين عن مطلق نفس الامر لان رفع الطبيعة برفع جميع افرادها ، فبمجرد سلب الحركة عن زيد فى بيته مثلاً مع كونه متحركاً فى السوق لا يصح سلب الحركة عن زيد فى نفس الامر ؛ فالضرورة فى المرتبة مسلوحة عن العقل الكلى ولكن الضرورة السابقة واللاحقة - حَقَّقْتَا به ، بل الضرورة الدائمة بدوام المبدء الاول الذى لا يمكن من عدم المعلول الذاتى له غير مسلوحة عنه .

قوله (ص ٨٢، س ١٤) : «فلا بدُّ له من مادة و موصوح»

هذه المادة هى المادة بالمعنى الاخص ولو اريد معناها الاعم اى حامل الاستعداد، فموضوع العرض و متعلق النفس ايضا مادة وهى بهذا المعنى فى قولهم: «كل حادث مسبق بمادة و مدَّة» .

قوله : «او انفعالات» واذا كانت القوة انفعالية فهى مبدء قابلى للتغيير من آخر من حيث هو آخر فاطلاق المبدء على الفعلية والانفعالية فى التعريف من باب عموم - المجاز .

ثم اذ القوة بالمعنى الاول اى مبدء التغيير يستعمل فى مباحث القوى والطبائع ومباحث النفوس والقوة التى تقابل الفعل يستعمل فى مباحث المواد التى تقابل -

الضعف في مباحث الكيفيات من القوة واللاقوة .

قوله (ص ٨٣، س ٥) : «وقوة الفاعل قد يكون محدوداً.....»

وجه الضبط بقول تفصيلي ان يقال : قوة الفاعل اما ان يكون على فعل واحد واما ان يكون على كثير و كل منهما اما مع الشعور اولا معه والقوة على الواحد - المديية الشعور اما متقومة بالمحل واما مقومة له والمقومة اما في البسيط و اما في المركب بالتفصيل الذي ذكره في مرحلة القوة والفعل من الاسفار^١ .

قوله : «وقد يظن فيفسرون القدرة بصحة الصدور واللاصدور» والصحة امكنان وواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و قد يفسر بوقوع الترك وقتا ووقوع الفعل وقتا وهذا اقطاع الفيض .

قوله : «يمدق عليه انه لو لم يشاء....» لانه عالم مرید واستحالة عدم المشيئة لاثباتها عين ذاته تعالى ولان تماميئة وجوده و حكمته و تكلفه لا يقتضي قطع الفيض فعدم المشيئة عدم هذه .

قوله (ص ٨٣، س ١٨) : «مضطر في صورة مختار»

وذلك لان الداعي يسخره و يقره على الفعل ولولاه لم يفعل فلا فاعل بذاته لذاته الا واجب الوجود تعالى فلا مختار بالحقيقة الا هو «وهو القاهر فوق عباده» .

قوله (ص ٨٤، س ٥٤) : «بل لشيء لم يكن في نفسه متحركاً»

«الواضح زيادة» الفا او «حتى» على قوله : «لم يكن» وقس عليه الكلام في قوله قدس سره «يكون السخونة فيه بالقوة» والمستتر في «لم يكن» عايد الى المتحرك والبارز في كلمة «فيه» الى الحار .

قوله (ص ٨٤، س ١٤): «فحقيقة الهيولى هي الاستعداد والحدوث»

اى حدوث الاستعداد الذى هو بل ذاتها لان جنسها مضمن فى فصلها و فصلها مضمن فى جنسها فانها نوع بسيط فلها استعداد بعد استعداد؛ لقبول صورة بملصورة كلاهما اى الاستعداد والصورة على سبيل الاتصال وكلا جوهر اما الصورة فظاهر و اما الاستعداد فلائته حقيقة الهيولى التى هي جوهر ولا غرو فى كونه الاستعداد جوهرًا فكما ان العلوم والارادات والقدرة وغيرها تنتهى الى علم قائم بذاته و ارادة و قدرة قائمتين بذاتهما كذلك الاستعدادات ينتهى الى استعداد قائم بذاته هي الهيولى فظهر حقيقة قوله (قدس سره): «فحقيقة الهيولى هي الاستعداد والحدوث» .

ثم الاولى تأخير هذه الحكمة العرشية من الحكمة العرشية التى تتلوها كما لا يخفى وفى بعض النسخ ليس قوله : «فالحركة» لما كانت....» معنواً بالحكمة العرشية ولا بعنوان آخر .

قوله (ص ٨٥، س ٤) :

«ولو لم تكن امراً سيالاً متجدد الذات لم يمكن صدور الحركة عنها» .

ان قيل : التجدد ذاتي لهذا المعلوم الذى هو الحركة العرشية التى فى المقولات الاربع العرشية والذاتى لا يعمل كما تقولون اتم فى اصل الطبيعة المتجددة بالذات المختلفة بحدودها ومراتبها عن الملة القديمة: ان تجدها ذاتي و وجودها عن الملة . قلت : لما كان ما بالعرض منتهاً الى ما بالذات فلينته الذاتية فى التجدد الى - الطبيعة الجوهرية - لان الاعراض فى ذاتها وصفاتها جميعاً تابعة كما اشار (قدس سره) وايضاً لو كان التجدد ذاتياً للحركة العرشية وكان وجودها من الطبيعة كما قال السائل

كانت الطبيعة -فاعلاً الهيئ والفاعل الالهى هو مفيد الوجود و مفيد الوجود هو تعالى والفاعل الطبيعى ليس الا مفيد الحركة وهوليس الا القوى والطابع ومن المبرهنات والمتفق عليه بل من الواضحات استناد الحركة العرضية الى الطبيعة- حتى عرفت بانها المبدء الاول للحركة- والسكون فنفس تجدد الاين و تجدد الكم و غيرها مستندة الى الطبيعة والوجود اجل من الاستناد اليها بخلاف ما اذا كان تجدد الطبيعة ذاتياً لها ووجودها مستنداً الى الله تعالى و ايضا قسموا المحرك بانه اما محرك بمعنى انه مفيد نفس الحركة و هو الطبيعة واما محرك بمعنى انه مفيد وجود الذات المتحركة- و هو الفاعل المفارق .

قوله (ص ٨٥، س ١٩) : «وايضاً الطبيعة اذا وجدت فى الجسم.....»

دليل آخر على تجدد الطبيعة فى ذاتها مبنى على عدم تأثيرها فى مواد انفسها التى هى محالها لعدم امكان الوضع بينهما فلا تقدم بالعلية بين الطبيعة والحركة- والا تثار الاخرى بل بينها تبعيته- بالذات والحركة تجدد امر و ذلك الامر هو الطبيعة فمبدء الجميع امر اجل من الطبيعة- الا ان فيض الوجود يمر اولاً على الطبيعة ثم على الاسمار الاخرى من ذلك المبدء الاجل لكثته الزامى لا برهائى والالزم تعطيل - القوى والطابع جل- عن ذلك و من يثبت القوى والطابع و يسند التأثير مطلقاً اليها يقول باشتراط الوضع عند تأثيرها فى المواد المنفصلة عن موادها لا فى مواد انفسها لان اشتراط الوضع لتحصيل القرب والمناسبة بين المؤثر والمتأثر اذا كانا متباينين والاتحاد فوقهما مضمّن عنهما كيف و دليله الاول مبنى على كونه الحركات الاربع معلولة للطبيعة نعم هذا الدليل يناسب مذاق الشيخ الاشرافى حيث يسند كل الاسمار التى

فى عالمنا هذا الى الصور النوعية^١ المفارقة اعنى المقول العريضه التى من الطبقة المتكافئة .

قوله (ص ٨٦، س ٤) : «وقد يوجد مبدء اعلى من الطبيعة»

كلام خطابى تلخيصه : انهم لم يقصدوا التعليل لافى قولهم : حرٌ طبيعى . ولا فى قولهم : برد طبيعى ، و شكل طبيعى وحيزٌ طبيعى ، و نحوها ولا فى قولهم : قوى نفسانية . اذ لو قصدوا التعليل لنسبوا الحرَّ والبرد والحيز والشكل الى النفس اذ فى ذوات الانفس المبدء للاثار هو النفس لا الطبيعة عند مسندى الاثار اليهما فلا يسوغ لاحد ان يتمسك فى اثبات ان الاثار الطبيعية معاليل الطبيعة بقولهم حركة- طبيعىة- او حرٌ طبيعى او برد طبيعى او نحوها .

قوله (ص ٨٦، س ١١) : «والفرق بين هذين القبلتين»

اى بين النفس والطبيعة او بين النفس والطبيعة و بين توابعهما من قوى النفس و

١- واعلم ان هذا الدليل يناسب طريقة المصنف العلامة الشيخ الاشراق والحكيم المعشى ذكر هذه المناقشة فى حواشيه على الاسفار ونحن لمذكرنا فى تطبيق كتبناها فى هذا الموضع من الاسفار فى جواب مناقشة الحكيم المعشى : ان المصنف لا ينكر الصور النوعية بل يشيها ولكنه يقول : بانحاد الطبيعة والحركة كما يقول بانحاد النفس مع جميع قواها العالية والسافلة فانحاد الصور النوعية اى الطبيعة مع الحركة امر امام البرهان عليه فى الاسفار والمعجب من الحكيم المعشى كيف اشبه عليه الامر و ظن ان هذا البرهان يناسب مذاق الشيخ الاشراقى وقد قلنا : ان الطبيعة والحركة معين فى الوجود فالطبيعة امر متجدد سيال والحركة نفس تجدها وهذا الاتحاد يجرى فى الكيف والكم الطبيعى والوجود الواحد يمر على الطبيعة والكم والكيف فى الجوهر وفى العرفى عرفى نظير ما قالوا : ان فى الوجود يصل اولاً وبالذات الى الصوبة و يمر منها ويصل الى المادة والتركيب بينهما انعادى والترتيب على فاهم ولأمل و داب المصنف العلامة فى المباحث العقلية ان يتكلم فى حقيقته الخاصة على مذاق القوم و يفهم البراهين على مراهم ثم يتصدى على العامة البراهين على طريقته والبراهين التى اقامها على الحركة الجوهرية المبتنية على كون الطبيعة مبدء الحركة انما هو على مشرب القوم المائلين بمبدئية الطبيعة للحركة

صفات الطبيعة .

قوله : « كالبخار » ان قيل : لو تم هذا لزم حد جامع آخر بين البخار والماء و آخر بينه وبين الهواء ثم ننقل الكلام اليه حتى يلزم حدود مشتركة غير متناهية محصورة بين حاصرين و هو محال .

قلنا لما كانت الحركة متصلة واحدة لم يكن هنا كثرة فضلا عن كونها غير متناهية فكل المراتب موجودة بوجود واحد وما اشبه السؤال والجواب بالسؤال - المذكور في اواخر الهيات الاسفار : من انه لما كان الشدة والضعف امرين نسبين لزم ان يكون بين النور الاقرب الى الواجب تعالى و هو المقل الاول و بين الثاني نور اخر لا يصل في شدة النورية الى الاول ولا في ضعفها الى الثاني ثم بينه و بين الآخر نور آخر وهكذا الى غير النهاية والجواب المذكور هناك ان مراتب الانوار و درجات - لعقول شيء واحد ولا فصل و بينونة في الوجود بينها .

قوله (ص ٨٦، س ١٧) : «لزم خلو المادة عن صور العناصر»

كلها في زمان و هو زمان الخلو عن الوسطة و لملك تقول: هذا لو تم لزم الخلو عن الصورة في الآن لا في الزمان لان ذلك المنفصل آني لا زماني فالجواب انه على طريقتهم من الكون والفساد و عدم القول بالحركة الجوهرية لا اتصال والتكون غير التقضي فبين ان آخر وجود الصورة المقتضية وان اول وجود الصورة المتكونة لو لم يتحقق زمان لزم تنالي الآئين بخلاف الطريقة المحققة التي ذهب اليه المصنف

١- قال صدر الحكماء في الاسفار «قسم الاحياء» و «هوانى حكمة الاشراق» : ان ههنا شكا غويضا عرضناه على سيدنا الاستاد و كثير من المعاصرين ولم يات «باتوا» بشيخ . ثم اجاب عن الاشكال .

(قدس سره) حيث لا مفصل عنده اصلاً والتكون عين التقضى اذا الحركة مثقلة واحدة سيّالة- فى عين كونها ذات درجات من الامثال المتجددة متفاوتة كمالاته و نقصانا حتى يؤدى الى الواسطة ثم الى المخالفة مفهوماً كل ذلك على سبيل الاتصال - المساوق للوحدة الشخصية .

قوله (ص ٨٧، س ١) : «بمعنى ان النفس نازلة اليها.....»

لكن بلا تجاف عن مقامها العالى كما هو القانون فى تنزل كل مجرد جامع بين مقامى التشبيه والتزييه .

قوله (ص ٨٧، س ٦) : «وبعض القائلين بهذا التركيب.....»

فلما لم يحصلوا اعتبار المادة وانها بما هي مادة مبهمه واحدة لا تعين فيها فضلاً عن التينات الاربعه قالوا بخلق صور العناصر فى المركبات ولما لم يحصلوا امر النفس وانها مظهر صفات التزييه والتشبيه لم يعلموا ان لها مقام طبع يمكن ان يكون صورة متحدة مع المادة مع انحفاظ مقامها التجردى.

قوله (ص ٨٨، س ٩) : «فالمادة التى تصرف فيها النفس.....»

اي المادة بمعنى المتعلق و هو البدن ليست اولاً وبالذات هي هذا البدن الطبيعى بل البدن النورى المثالى الذى هذا البدن الطبيعى بل الروح البخارى الذى فيه غلافه وقشره والنسبة بينهما فى التعلق كالنسبة بين الطبيعيين فى التسخر وكما ان الطبيعة - الخادمة بالقصر كقوة للبدن الطبيعى كذلك الطبيعة المجبولة - على الخدمة- التى هي من صقع النفس كقوة محرّكة - فى البدن المثالى.

ثم انه لما كان السؤال المذكور فى الطبيعة جارية فى البدن تعرض فى التعريف لجوابه بان البدن ايضاً بدنان «بدن طبيعى» و «بدن مثالى» والثانى متصرف فيه اولاً

وبالذات ولا يتحقق باستعمالها اياه كلال والطبيعي سواء كان الروح البخارى الذى هو المتعلق الاول عندهم او هذا البدن الذى هو المتعلق الاول عندهم او هذا البدن الذى هو قشره وغلافه متصرف فيه بالعرض وفي كون البدن المثالى متصرفا فيه فى النوم ونحوه وليل على تجرد النفس عن البدن الطبيعى لغنائها عن استعماله فان مشاعره وكثيرا من قواها راكدة ؛ والنفس مبصر ومستمع وبالجمله تدرك و تحرك و تتكلم و تأكل وتشرب بالبدن المثالى .

قوله (ص ٨٨، س ١٤) : «واما سبب الموت الطبيعى»

لما كان عنده (قدس سره) جميع الصور الفايضة على البدن والطبيعة المسخّرة من عالم النفس بل الغذاء عنده (قدس سره) من عالم النفس فلو لم يكن تحول النفس الى ما فوقها بالحركة الجوهرية آنا فأنا و قله مبالاتها بالفطرة الاولى بالبدن بسل تكون شديد العناية به لما اتفق الموت اذ حينئذ ترسل الحرارة الغريزية والقوى و الطبايع الى البدن و تحفظه و تحميه فكما كانت كذلك قبل كيف و قد صارت اكمل واقدر، فليكن انبعاثها هاهنا اكثر لكنها متمسكة للسفر الى الله تعالى شايقة اليه بالجيلة؛ شعرت اولم تشعر، والكاره للموت انما هو الوهم والخيال بل هما ايضا فى شغل الذهاب اليه بالترقى والتحول يوما فيوما وليس الموت الا هذا على انك ان شرحت مراتب النفس لم تجدها منحصرة فيهما .

قوله : «على عكس ما تخيلوه» اى على خلاف ما تخيلوه .

قوله : «من غير تناسخ» لان التناسخ على سبيل الاتصال .

قوله : «ففيها سر آخر» اذ فيها تفصيل فان من الحيوانات ما هوتام الحواس وله

تخيل و توهم و حفظ فله تجرد برزخى كما هو مذهبه (قدس سره) .

قوله (ص ٨٩، س ٧) : «فالحركة بمنزلة شخص»

اي الحركة في المقولات الاربع العرضية بمنزلة شخص روحه حركة الطبيعة-
اذا اعراض كلا تابعه للجواهر والتفصيل ان يقال كما ان الزمان شخص روحه الا-
السيال و روحه الدهر اي وعاء الثابتات و روحه السرمد اي الجارى مجرى الوعاء
للواسب و صفاته .

قوله (ص ٨٩، س ١٥) : «تذكرة»

ما في هذه التذكرة يؤكد ما قلنا في بعض الادلة على الحركة الجوهرية- انه
الزامي لا برهاني اذ التفصيل في امر القوى والطابع ان الاشاعة قالوا بابطال القوى
والطابع و ان الآثار مستندة الى الله تعالى بلا واسطة و بعض آخر يقول بتعطيلها و
كلاهما باطل والمشأون سيما الطبيعيون معبرون على اثباتها والحق و هو الاستفاد
من كلمات المصنف (قدس سره) انه لامنافات بين كون الآثار مستندة الى القوى وكونها
مسخرة بايدي ملائكة الله فاذا لو حفذا التعينات استندت الآثار اليها ولو كما قلنا في
كون الصورة علة للهولي من ان فيض الوجود يمر من المبدء فلا تستند شيء اليها
اذا لايجاد فرع الوجود .

قوله (ص ٩٤، س ٤) : «فموضوع العلم الطبيعي»

موضوعه عند بعضهم الجسم المتحرك، وعند محققهم الجسم من حيث هو واقع
في التغير لادخال مباحث الكون و نحوه لانها دفيان عندهم لا تدريجيان و عند
المصنف (قدس سره) نفس الحركة لا ذات ثبت له الحركة لان ذات الجسم النوعي و
هي الطبيعة حركة- وجودا^١ عنده (قدس سره) و قد سبق منا هذا .

١- لان الحركة لا تكون متأخرة عن ذات الطبيعة بل تكون عن الطبيعة، والطبيعة حركة- و متحرك والزمان

قوله (ص ٩٢، س ١٤) : «فرمان حدوثه بعينه زمان بقائه»

وزمان بقائه مجموع ازمته حدوثه لان حدوثه حدوثات مثلاً زمان احداث -
النفس الانسانية السائلة بما هي نفس جميع ازمته بقائه اى احداثاته فجعلها و تخمير
طينتها لا يتم بجعلها فى ايام الرضاة مثلاً، بل تخمير طينتها من ملكاتها العلمية من اول
عمر الانسان الى آخره و لهذا يقال فى حدّ الانسان : حيوان فاطق مايت. فهكذا فى
احداث الانسان الكبير زمان حدوثه ازمته حدوثاته فلا يمكن احداث العالم الا
بالتدرج و ذلك من قصه الذاتى لان له وجوداً امتدادياً سيّالاً ولا فتور فى الجاعل
لان امره «ان يقول له كن فيكون» فقد وقع خلقته فى «سنة ايام» هي مدّة عمر العالم
ولا يحصياها الا «هو» لعدم اقطاع فيضه عابراً و غابراً و هي مدّة ايام دعوة اولي -
الزم من الرسل الستة فمدّة بقاء كل نبي منهم و بقاء اوصيائه «الاثنى عشر» الف
سنة باعتبار مظهره - الف من اسماء «الله تعالى» و هو يوم واحد ربوبى عند الله سواء
كان الفاً نجومياً او آلافاً واليوم السادس يوم نزول القرآن من اول ظهور آداب الخاتم
«صلى الله عليه وآله وسلم» الى آخر ظهور اولياء امته و دولهم التى هي دولته الحقّة
ثم ان القول بالا «دوار والاكوار عند الاشرافين المحققين معارف يناسب المقام
ولا لطيل الكلام بذكره فافهم واستقم وهذا بحسب السلسلة العرضيّة - للاكوار الطبيعة -
واما بحسب السلسلة الطولية - النزولية - فى الايام الستة - ايام بروز التميّثات

✓

تتحد مع الحركة فى الخارج لانه من الموارد التحليلية، لوجود الحركة بنافذ طهيلا لا يمكن تصوير الجسم
من دون لحاظ الحركة فيكون للجسم المتحرك غير الابعاد الثلاثة بعداً آخر و هو الزمان فافهم و تأمل
فى ما ذكرناه و انه بالتأمل جدير و هذا أقوى من الدليل الذى افاده «لاينشتين» على ابيات الجسد
الرابع لان الزمان بعد موجود فى صريح وجود الجسم المادى .

واختفاء نور الحق سواء كان من فرط الظهور او باعتبار الحجب النورية الاسمائية او باعتبار الحجب الامرئية والخلقية وهى: الاحدية والواحدية والجبروت والملكوت والناسوت والكون الجامع فالجبروت له طبقتان طبقة عقول مرتبة يقال لها عقول طوليّة و طبقة عقول متكافئة يقال لها عقول عرضيّة .

والملكوت لها مرتبتان اعلى وهى النفوس الكليّة واسفل وهى مثل "معلقة، واما الاحاديث- والواحيه- فمشتاه اذ لاخلقة هناك و نزول القرآن فى هذا الوجه وما يليه انما هو من مرتبة العلم العناني على اعلى مراتب وجود الختمى «صلى الله عليه و آله و اما بحسب السلسلة الطولية المروجه فالايام السّـهـى هى سّـهـى من اللطائف السبع الانسانية من «الطبع والنفس والروح والسرّ والخفيّ والاخفى» والسابعة مشنة لاثّها مقام الفناء لا الخلقة .

اعلم انه لا بدّ ان يلاحظ العارف البصير فى الكل ما فى كل كل «ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة» و يعرف ان هذه التحولات والمصيرورة الى الله طوليّة لا عرضيّة فى الكل كما فى كل .

قوله : «يكون مبدعاً» هو الهولى .

قوله (ص ٩٣، س ١) : «فله سبب اذا ثبت قدمه امتنع عدمه»

وعكس تقيضه : ان ما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه؛ بل هو حادث، و كل حادث ممكن والامكان مناط الحاجة الى السبب .

قوله (ص ٩٣، س ٢) : «خلاء غير متناه او ظلمة او هاوية»

و قد يؤل بان مرادهم البده القابلى الذى هو الهولى و معلوم انها ظلمة و هاوية و خالية عن جميع الحلى والخلل من الصور الجوهرية و العرضية فى ذاتها

وابتداء السلسلة الطولية: الصمودية .

قوله (ص ٩٣، س ٤) : «فيبقه امكان آخر سبقا زمانيا»

ان قلت : ما الفرق بينه و بين سابقه اعنى قوله : و الا لسبقه امكان آخر و كذلك الى ما لانهاية حيث جعله محذورا دون هذا. قلت: الكلام هناك فى الموضوع والترتب كان طولى لان القابل يجامع المقبول وهنأفى المعدّ والترتب عرضى والتسلسل تعاقبى مجوّز عندهم .

قوله (ص ٩٤، س ٦) : «مع الملة لافها»

لان التهمؤ الذى فى المادّة بالنسبة اليها استعداد و انما هى امكان بالنسبة الى المستعد له والمستعد له هنا مع المادّة فكذا صفته هذا عندهم و اما عند المصنف (قدس سره) ففى المادّة لان النفس جسمانية اولاً هذا اذا كان للامكان معنيان كما هو فحوى كلامهم .

واما ظاهر كلامهم فهو ان وجود التستعد له قسمان قسم يحصل فى المادّة المستعدّة وقسم يحصل معها واما الامكان ففى كلا القسمين فى المادّة سواء كانت مادّة متقومة بالمستعد له او مادّة يتخصّص بها احد الطرفين .

قوله (ص ٩٥، س ١٠) : «بل بحسب جود المبدء الوهاب على هذا الوجه»

اى على وجه الامكان الاستعدادى بالعرض واما حديث الجود فقط فلا يحسم مادّة الاشكال ولا ينقطع به السؤال اذ يقال لم لا يفيض على المادّة النملية مثلاً النفس الناطقة فان المبدء جواد فحاصل الجواب ان الاستعداد لازم لكل حادث والمطايا بحسب القابليات الا انه قد يكتفى جود المبدء بالاستعداد بالعرض فاستعداد مادّة البدن للصورة المنطبقة البشرية بالذات وللنفس التى معها بالعرض وان كان الاصول

طريقة المصنف (قدس سره) نفسه كما لا يخفى .

قوله (ص ٩٦، س ٢) : «فالحركة اذن كمال اول لشيء لا من حيث هو انسان.....»
 هذا التعريف لأرسطاطاليس و قد بينه الشيخ بيانا مبسوطا والمصنف (قدس سره) بينه بيانا مختصرا غيره ، حاصله : ان الكمال الاول قد يقال و يراد به انه ليس كمالا ثانيا بل هو ما يتم به نوعية النوع وهذا ليس بمراد هنا .
 وقد يراد به انه : كمال مترقب لكمال آخر و هو نفسه كمال ثان بعد تمايز بق النوع و هذا هو المراد هاهنا ؛ فالحركة كمال اول بالنسبة الى الوصول الى المنتهى لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا من جهة الانسانية مثلا اذ من هذه الجهة كماله الاول صورته النوعية التي هي النفس الناطقة .

قوله (ص ٩٦، س ٤) : «وذن قوم هذا الفطن وان كان باطلا»
 من حيث ان الحركة - تجدد الطبيعة - لا الطبيعة المتجددة لكنه حق على القول بالحركة الجوهرية - لان الحركة - في مقام وجود الطبيعة لافى مقام ثانياها فقط والوجود هو الذات النورية للشيء سيما على اصالة الوجود .

قوله (ص ٩٦، س ٥) : «بل هي متحركة الطبيعة»
 فان تجدد الشيء بما هو تجدد الشيء ليس بشيء متاصل انما الشيء المتاصل هو - الشيء المتجدد و هذا مثل حدوث الحادث و تأثير المتأثر و نحوهما فانهما ليسا بشيء متاصل والا لكان الحدوث حادثا والتأثير متأثرا و تسلسل الامر الى غير النهاية :
 فالتسويد ليس سوادا..... متفرع على ان الحركة تجدد الطبيعة لا الطبيعة المتجددة.

قوله (٩٦، س٨) : «لاستحالة اجتماع الثنتين»
وللزوم التركيب في المرض وللزوم كون معنى الحركة في الم قوله ان يكون
الم قوله موضوعاً لها والكل باطل .

قوله (ص٩٦، س١٦) : «واحداً بمعنى الاتصال»
يستبطن من قول القائل هذا الحركة الجوهرية اذ الخروج من شيء الى شيء
اذا كان بنحو الاتصال والتدرج كان حركة فالطبيعة السارية سايه عنده كما عند
المصنف (قدس سره).

قوله (ص٩٦، س١٩) : «ومن هاهنا يعلم»
اي من قوله : «بل يكون له في كل آن مبلغ آخر» و قوله اخيراً : «وان كان
بحسب قوته الطبيعية السارية»

قوله : «والقائل بالاشتداد الكيفي» ينبغي ان يراد بالقائل شخصاً معيناً كابى
على لا المفهوم الكلى ليحسن اردافه بقوله : وجماعة ممن في طبقة . كما لا يخفى .
قوله : «في مسافة شخصية» لموضوع شخصي» تعليق الحكم على الوصف مشعر
بالعلة فيكون استدلالاً على شخصية الحركة بشخصيتها .

قوله (ص٩٧، س١) : «ليس امراً مبهماً كما يتوهم انه امر كلى»
وحينئذ لم يكن التوسطية موجودة كالتقطعية وهذا باطل بل له سمة وجود في
الخارج غير مرهون بحددين مخصوصين ومن هنا مثل الحكماء بربان وجه الله البسيط
في السلسلة الطولية النزولية والطولية الصعودية والسلسلة المرضية من غير انكسار
في وحدته و بساطته بالحركة التوسطية الراسمة للقطع وبالاتن السال الراسم للزمان .

قوله (ص ٩٧، س ٢) : «فيكون المرسوم منه.....»

لان الراسم كروح للمرسوم فمنزلته منه منزلة النفس من البدن في آن وحدة البدن و تشخصه مع تبدلاته البينة بالنفس .

قوله: «غير متناهية بالفعل» متعلق بالامكان لا بانواع جواهر لان افراد ما فيه الحركة بالقوة مادام المتحرك متحركا او متعلق بعدم التناهي و فعلية بسبب ماهيات الجواهر النوعية كيف و اذا كان اختلاف الاعراض موجبا للقمة الفعلية - الخارجية - كان اختلاف الماهيات موجبا بطريق اولي لكن الماهية انتزاعية على - التحقيق و ايضا يجرى في السوادات والحرارات و نحوها .

قوله (ص ٩٧، س ١٦) : «اذ لا يكون هناك امر بالفعل فيكون قوة في قوة»

اذ الهيولى امر بالقوة والصورة اذا فرضت سيالة ايضا بالقوة فليس هنا موضوع بالفعل ولكن سيجيء في اواخر البحث الثالث انه ليس كذلك بل الفرد المتصل الواحد الذي من المبدء الذي المنتهى امر بالفعل لكنه بالفعل الزماني لا الاتني ولا الدهري بل الفرد الواحد البسيط المستمر الذي كالتوسط و هو اقوى من المتصل .

قوله (ص ٩٧، س ١٦) : «او يكون مقدار» ما لازم تشخصه.....»

الاول كان مذهب القوم و هذا على ماهو التحقيق عنده (قدس سره) من ان التشخص بالوجود والعوارض امارات الشخصية و كلمة ما الا بهاميه - بالنسبة - الى المقدار الصغير او الوسيط او الكبير على سبيل التمثيل لو اعتبرناه والا فالكلام على تقدير التزام التمين فان مقدار ما صادق مع التبدل فكانه قال او يكون المقدار - الصغير مثلا - لازم تشخصه .

قوله (ص ١٥٤، س ١) : «لا ينفك عن مقدار»

كيف و تفاوت الجسم الطبيعي لازم البقاء عند الخصم والتعليمي بالاطلاق والتميين والعروض عروض غير متأخر في الوجود .

قوله : «فان الموضوع الجسماني لا يخلو عن وضع» فان الوضع ايضا لازم غير متأخر في الوجود فان الجسم في مقام ذاته الوجودية ممتد وفيه ترتيب و وضع بمعنى نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض و نسبة المجموع الى الخارج ولو يكن الجسم في مرتبة ذاته الوجودية ذا وضع و ترتيب كاذن نقطة او مجردا .

قوله : «وليس يمنع تبدل انحاء الوجود» و يمكن ان يجاب بعكس ذلك بان يقال: التبدل في المفاهيم دون الوجود ؛ فان وجود ما هو كالتوسط من المقولة الذي فيها الحركة واحد بسيط و ان كان شيئا باعتبار نسبة فان كنقطة رأس مخروطه ترسم نقطة و تتحد بها بل خطا لاتصافها و اما وجود ما هو الرسوم منه كالتقطع فانه ايضا واحد على سبيل الاتصال و في كل مرتبة يستزع منه مفهوم كبديل مفهوم النفس النامية بالنفس الحيوانية و هي بالنفس الناطقة ولا تعبير انواعا الا اذا وجدت بالوجودات المسترفة .

قوله (ص ٩٩، ص ٦) : «البحث الثالث انقذ ثبت.....»

هذا ايضا جواب بطريق الحل فكان الاولى ان يقال هناك ان فيه ابحاثا و جملة بحثين لكون الآخرين بحثا بطريق الحل فان هذا اثبات بقاء الموضوع بوحده و شخصيته بالمقايمة الى بقاء الموضوع وهو الهوى في الانقلابات بل هنا اولى من هناك للاتصال في الحركات وما فيها الحركات .

قوله (ص ١٥٠، ص ٢) : « كما ذهب اليه الروقيون »

اللام للمهد الذهنى لا للاستغراق اذ مذهبهم معلوم وهو ان الامتداد الجوهري صورة جسيمة وهى الجسم عندهم لان الجسم بسيط وهو هيوولى لان فيه قوة الحركة والسكون وغير ذلك نعم قول من يقول ان كل ما يقوله المشائون من ان الهيوولى لا تعين لها اصلاً بل هى مع المتصل متصلـ ومع المنفصل منفصلة تقول به فى الصورة ـ الجسيمة فهى مع الجسم التعليمى الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمى المتعدد متصل متعدد وفى نفسها لا تعين لها كما قال المحقق القوشجى فى شرح التجريد من قبلهم يؤدى الى هذا لانه حكم الهيوولى اجراء الى الصورة وفى الحقيقة انكار للجزء الصورى وكذا من يقول ليس فى الجسم الا اتصال واحد وهو اتصال الجسم التعليمى والطبيعى متصل باتصال التعليمى والتحقيق ان التعليمى متصل بالاتصال الجوهري الذى للصورة الجسيمة والتفاوت بالاطلاق والتعيين فان التعليمى قدر الطبيعى ولو لم يكن الصورة متصلة بالذات لكانت فى مرتبة ذاتها اما جوهراً مجرداً فكيف يمرضه المقدار او جوهراً فرداً وهو باطل واما هيوولى هذا خلف .

قوله (ص ١٥٠، ص ٧) : « وكما ان المواد فى اشتدادها له فرد شخصى من الوجود الزمانى »
يعنى ما هو الاعتبار من الفرد بالفعل فى الموضوع انما هو بالفعل الزمانى كما اشرنا سابقاً وان لم يكن الافراد الا كنيّة ولا الزمانية الا بعاضية من المقولة التى فيها الحركةـ بالفعل بل بالقوة فانها منطقية فى ضمن ذلك الفرد المتصل بالفعل الزمانى .

قوله (ص ١٥١، ص ٧) : « واعلم ان ما ذكره مغالطة »

يعنى ان ما هو غير باق هو الجسم بشرط شىء من درجات الصغر والكبر والمواد الغذائية المخصوصة اولاً بشرط بمعنى الجنس اذ الجنس يصدق على الكثرة المختلفة ـ

الحقايق مواطاة فهو هي فلم يبق لتبديل المختلفات لكن الجسم بشرط لا التذى هو -
الجوهر القابل الابعاد فقط باق بعينه .

قوله : «بل النامى هو زيد» كلمة بل للترقى يعنى بل قول الموضوع هو زيد -
المتشخص بالنفس لا ان الموضوع نفس زيد ولا انه بدنه .

قوله (١٠٤، ٣) : «منها انها طالية لاجازها»

يعنى الحركات المستقيمة تدل على الجهات والجهات على المحدود كما قرر فى
موضعه .

قوله : «جسم ابداعى فلو كان محدثا لكان مسبوقا بمدة» والمدة قدر حركة -
الجسم الابداعى فيلزم من رفعه وضعه وايضا لو كان محدثا و منقطعا لزم الاقطاع -
الزمان واقطاع الفيض اذ لولاه لم يكن جهة و لولا الجهة لم يكن تركيب لان تركيب
العناصر توجه من جهة الى جهة و لو لم يكن تركيب كان قطع الفيض والامساك عن
الجود ولا تزيده كثرة المعطاء الا جودا وكرما وايضا لو كان محدثا لاحتجنا الى
جسم آخر يكون بحركته رابطا له الى القديم والحدث الزمانى المنقطع لا يمكن ان
يكون حام للحركة الغير المتناهية .

قوله : «دورى الحركات» ولو كان مستقيم الحركات ولو كان فى اللاجهة جهة و
ايضا لم يكن فلما لان الفلك مبدء الميل المستدير لا المستقيم .

قوله : «الغير المتناهية» لاثم قالوا ما ثبت قدمه امتنع عدمه فمكس قضيضه ما
لم يتمتع عدمه لم يثبت قدمه وايضا لو كانت متناهية محدثة لم يمكن ربطها ولا
ربط الحركات المستقيمة - المنصرفة - المتناهية - بالقديم اذ ربط الحوادث بالحركة -
الدورية الغير المتناهية - واقطع الفيض و هو محال .

قوله : « فلا بد لها من قوة عقلية » لان القوى الجسمية متناهية- التأثير والتأثر
الا بامداد علوى عقلى هذا استدلال على المطلوب باعتبار المبدء الفاعلى للفلك والثانى
باعتبار المبدء القابلى .

قوله : « يدل على وجود مدبر عقلى » سيما فعل التصورات التى هى احكم و
اكثر بحيث اوجبوا ان يقولوا بابطال المصورة وهذا على طريقة الاشراقين و بعض -
المثنيين القائلين بابطال القوى والطبايع ظاهر فان الشيخ الاشراقى قد اسند افعال -
النبات وغيرها الى ارباب الانواع و اما على طريقة المشائين والمصنف (قدس سره) الذين
لم يطلوها فهى مسخرة بايدى العقول والملائكة اذ ربط المبادئ المقارنة السافله -
بمبدء المبادئ تعالى لا يمكن الا بمتوسطات هى المبادئ العاليه- المفارقة لعدم -
السنخية بين السوافل واعلى الاعالى .

قوله (ص ١٠٢، س ١٤) : « و بحسب النوع امر عقلى..... »
اذ كما ان للنفس عناية بيدن شخصى فرب النوع اعانة بجميع افراد النوع كانه
نفس له .

قوله تعالى (ص ١٠٣، س ٤) : « ما من دابة ، الا آية ^١ »
لعل نواصيها ارباب الانواع التى هى العقول العرضية او اسماء الله عند العرفاء و
ربى على ^٢ صراط مستقيم اى رب الانسان هو الوجود الاوسع الاتم ^٣ و هو اسم الله -

١- س ١١، ي ٥٩

٢- ما من دابة... لعل فى الآية اشارة الى ارتباط الحق مع كل شئ بالوجه و هو تعالى القرب من كل قريب و
قربه اتم من قرب الشئ الى نفسه و علم الانسان بذاته و صفاته مطوم حضور الحق و قربه و علمه بالطايق
لان نسبة الوجود الى الحق بالوجوب والى الخلق بالامكان .

الاعظم منتهى الصراط الاقوم .

قوله (ص ١٠٣، س ١٢) : «ضرباً من الحركة»

فيه قصور، بل ان كان الحركة على ضروب مختلفة وانهاج متفاوتة على سبيل -
الشعور فهي بالاختيار ليخرج حركة النبات فانه ايضا على ضروب .

قوله (ص ١٠٣، س ١٥) : «وان كان معه ارادة»

فالمراد بالطبع كون الحركة على وتيرة واحدة والطبع والطباع يمكن ان يقارن
الشعور بخلاف الطبيعة .

قوله : «كحركة الحجر الى فوق» والاولى ان لا يعرف بالتشيل و يقال ان كانت
الحركة وصفا للمتحرك نفسه فهي قسرة وان كانت وصفا بحال متعلقة فهي عرضية .
قوله : «اما اولاً فلتناهي الاجسام» ان قلت : عدم تناهي الاجسام لا يلزم من
فرض المحركات المتحركات الغير المتناهية اجساماً يلزم عدم تناهي الابعاد و ان
كانت جسمانياً يلزم عدم تناهي العلل و كلاهما باطل بل نقول عدم تناهي الاجسام يلزم
على اى تقدير فان المحرك المتحرك كالطبع المحرك للحجر المتحرك بحركته له حلول
سرياني في الجسم فاذا تعدد يتعدد بتعدد الجسم والنفس بما هي لها تعلق بالبدن
فاذا تعددت تعدد البدن كزيد يحرك عمراً ويتحرك معه وبالجمله يكون حركة المحرك
من نسخ حركة المتحرك لا مجرد ان يحرك الطبع جوهرأ و يحرك الجسم ايناً بل يتحرك
ايناً ايضا كخلق القيد .

قوله (ص ١٠٤، س ١٦) : «بالكلام فيه»

لا انها مثله في استواء نسبتها بالطبع اى بالذات لا بالزمان اذ كما ان العناصر

١- في النسخ التي رأيناها «فلتتأخر الطل» و يظهر من هذه التعليل ان النسخة الموجودة عند المحشى
الحكيم كان بدل الطل «الاجسام» لذا اتعب على نفسه وارتكب هذه التكاليف

محتاجة الى الافلاك كذلك الافلاك الى العناصر فى عدم الخلاء فى جوفها .

قوله (ص ١٠٥، س ١١) : «لكن المكانية.....»

والحاصل ان المكانية اشمل واسبق من الكمية والكيفية ثم الوضعيه- اسبق من المكانية لحدوث المكانية- وحاجتها فى الربط الى القديم الى الوضعيه لفلكيه- لكونها منقطعة وانها من السكون الى السكون وان كانت دائمه بالاستقامه- والرجوع لوجوب تظل السكون بين الحركتين المتضادتين ثم ان المكانية لكونها من جهه- الى جهه- يحتاج الى موضوع الوضعيه لتجدد الجهه- .

قوله (ص ١٠٥، س ١٢) : «لا تقبل الريادة»

لعدم نهايتها ولو كانت مسافتها اقصر ما يتصور فلا طرف لها حتى يضاف اليها شيء بخلاف المستقيمة ولو كانت مسافتها اطول شيء .

قوله : «لأنها اقدم الحركات» ولا يصلح الحركات المستقيمة لان يكون الزمان مقدارها لا نهان من السكون الى السكون فهي منقطعة فيلزم قطع الزمان وهو محال وفى قوة تناهى فيض الله و نفاذ كلماته و افول نوره ودل كلامه (قدس سره) على ان الزمان مقدار مطلق الحركات الفلكية كما قال و خصوصاً ما للجرم الاقصى وهو كذلك لانها اقدم الحركات وما ثبت قدمه امتنع عدمه فالزمان الممتنع الاقطاع لا بد ان يكون مقدارها الا انه مقدار حركة الفلك الاقصى ومقدورها وهى موضوعه ايضا ولكنه مقدار حركات الافلاك الاخرى ومقدورها وهى ليست موضوعه له .

قوله : «لأنها اسرعها و اوسعها» والاسرع اقصر مقدارا والاقصر يقدر الاطول كما ان الانملة يقدر الاصبع والاصبع الشبر والشبر الذراع و كذا المثل يوزن- الاسار و هو الرطل وهو المن" و انما كانت اوسع لان الاقصر يتطرق الى كل طويل و

اطول ولا عكس كما ان المثلث يتطرق الى اوزان اكثر منه و ينفذ فيها ولا عكس .
قوله : «يتفاوت الحركات فيه» على سبيل التمثيل والاولى يتفاوت الحركات او
يشقق .

قوله : «في المقادير الممتعة الانقسام» المراد مقادير المسافات مما فيها الحركة
كالوضع الفلكي .

قوله (ص ١٠٦، س ١٠٥) : «من جهة انقسامه»

اي يتعدد الحركة من جهة الانقسام الوهمي الذي للزمان بالزمان اذ تقسيم المقدار تعديده
له فكما ان الجسم التلميقي مقدار الجسم الطبيعي ومساحته والكم المنفصل عدده ومكياله
والطبيعي في نفسه لا قدر و مساحة وعدله بل لا يعتبر فيه التناهي لان من تصور
جسماً غير متناه فقد تصوّر جسماً لاجسماً لا جسماً كذلك الحركة في ذاتها لا قدر و
عدد لها والزمان قدرها و كميتها و مكيالها و كما ان الاشياء الطبيعية في الزمان
بمعنى ان لها بسيلانها نسبة الى قدر من مقادير حركة الفلك الاقصى كذلك الفلك
نفسه و حركته واقمان في الزمان كما سيأتي وقد يشك فيه لانهما منشأ الزمان ولا وجه
له لان استعمال كلمة في في المواضع مختلفة فالزمان في حركة الفلك من قبيل العرض
في الموضوع و حركة الفلك في الزمان من قبيل الجسم الطبيعي و في التعليق اي
محدود و مرسوم به كالموضوع به كالموضوع المحفوف بعوارض .

قوله (ص ١٠٦، س ١١٤) : «لكان ممتعاً»

اي ممتنع الكون لان الكلام في الكائن الممكن امكانا استعدادياً .
قوله : «فلحدوث علة محرّكة» لان علة الحدوث حادثه اذ لا ربط للحادثات
بالقديم .

قوله (ص ١٠٧، س ٥) : «فالمصل هو الحركة بمعنى القطع.....»

التفصيل ان هاهنا امورا اربعة الحركة القطعية و مقدارها الذى هو الزمان والحركة التوسيطية و مقدارها الذى هو الآن السيال و كما ان القطع راسمه التوسط كذلك الآن السيال راسم الزمان كالنقطة السيالة التى فى رأس المخروط الراسمة للخط سيلانها و عند المصنف (قدس سره) الحركة القطعية موجودة فى الاعيان كالزمان و عند القوم وجودها انما هو فى الخيال و اما فى العين فوجودها بمعنى وجود منشأ اتزاعها والزمان موجود عند اكثرهم ومنهم من قال ان الزمان بمعنى الآن السيال موجود كما ان الحركة التوسيطية موجودة فانه بازائها كما قلنا وبالجمله كل من الامور الاربعة امر واحد ذو شئون غير متناهية اما التوسيطية والآن السيال فظاهر و اما القطعية والزمان فلا تصالهما والاتصال الواحدانى مساوق للوحدة الشخصية و شئونها واضحة و اما شئون التوسط والآن السيال فنسبهما المتفتنة المتجددة .

قوله (ص ١٠٧، س ١٥) : «بل يتشخص بهما.....»

عطف على مقدمة مطوية . اى والحال انه زمانى بل يتشخص بهما .

قوله : وهى ايضا محددة . اى النفس التى للفلك الاقصى فاعلة للمكان والجهة لا جسمه الشخصى لحاجته فى التشخص اليهما كالزمان والفاعل لا يحتاج الى ملوله ولا يتصف به ولا بد ان يتحقق قبل ملوله والكل هنا متفت و ان كان جسم مبده قابليا لهما .

قوله (ص ١٠٨، س ٩) : «قد علمناك»

تنبيه على دفع وهم القدم الناشى من قوله السابق : لا يتقدم شىء على الزمان والحركة الا لبارى تعالى و ضرب من ملائكته . باثبات الحدوث فيما مضى ومبوقية

الوجودات التلقية بوجود مقومها المعنى وكون ماهياتها القابلة لا قديمة- ولا حادثة ولا حادثة لكونها دون القدم كما انها دون الجمل و تنبيه ايضا على ان التجدد ذاتي للمراد والارادة قديمة .

قوله (ص ١٠٨، س ١٩) : «من يثبت على الله ارادات منجدة»
فى مقابل المحققين القائلين فى ربط الحادث بالتقديم بان علة كل حادث مجموع اصل قديم هو العقل الفعال و شرط حادث هو قطعه- من الحركة القطعية- الوضعية- الفلكية- .

قوله (ص ١١٠، س ٩) : «فلا دور»
بيان الدوران الماهية فى كلا التعريفين معرفة بما هو والماهية- ليست الا هو مع ياء النسبة و تاء النقل و بيان الجواب واضح .
قوله (ص ١١٠، س ١٦) : «وليس اذا لم يكن.....»
الفرق بينه و بين سابقه ان : فى الاول منع النقاضة لوضوح ان اقتضاء الشيء واقتضاء مقابله ثبوتيان و هنا التزم النقاضة بدليل قوله :
لان خلو الشيء عن التقيضين ومنع المحالية لانه خلو فى المرتبة .
قوله (و لهذا)

اى لان المرفوع هو الكون فى المرتبة- لا مطلقا فالكتابة مثلاً اذا رفعت عن- المرتبة يقال تخلوا الماهية عن الكتابة- التى فى المرتبة- و كذا تخلو عن رفع الكتابة- الذى فى المرتبة- والا لكان المرتبة- فى الاول عين المرفوع وفى الثانى عين الرفع والنفى قال الشيخ بتقديم السلب^١ على الحيثية ، فيسم عارض الماهية ايضا كالوجود

١- الهيئات الشفا الطبيعية الجديدة فى الجمهورية العربية مع تحقيق «اللاب فنواى ، سعيد زائد» ط ١٣٨٠

والوحدة والتشخص والامكان و غيرها مما اتحدت مع الماهية ولا يخلو منها فى اى وعاء كانت ، اذ يسلب «حينئذ» الموجود الذى فى المرتبة والوحدة التى فى المرتبة وهكذا؛ لا المطلق، لان النفى يتوجه الى القيد، بخلاف ما اذا اختر السلب فيسلب الوجود «مثلا» بقول مطلق، مع ان الماهية لا تخلو عنه باى وجه اخذت .

قوله (ص ١١١، س ١١) : «لم يلزمنا ان نجيب البتة اى باحد الطرفين....»

لانا اذا قلنا : الانسان واحد مثلاً . والانسان محيى بالمرتبة لزم الاتحاد بخلاف ما اذا كان احدهما سالبة اذا اخترنا السلب فلا محذور «حينئذ» .

ان قلت: بل يلزم الاتحاد مع السلب اذ الانسان مثلاً مخيى بحيشة المرتبة والذات قلت: لا يلزم؛ فانه يؤخذ سالبة فهو سلب الاتصاف لا الاتصاف بالتب و سلب الربط ، لا ربط السلب و هذا ايضا اخذ الوجوه لتقديم السلب على الحيشة .

قوله : «لان معنى السؤال بالموجبتين فى العرف....» يعنى انهما وان لم يكونا موجبا و سالبا حتى لا يجوز الخلو عنهما ويكون اختيار احدهما واجبا على المجيب لئلا يلزم الخلو عن التقيضين لكن بضميمة العرف يكون الزاماً على المجيب حيث انهما فى قوة التقيضين من جهة انهما من الامور العامة فيلزم على المجيب ان يختار احدهما فان الانسان اذا لم يتصف بالوحدة اتصف بالكثرة لكننا لانجيبه باختيار احدهما لاجل انهما تقيضين ليلزمنا اختيار احدهما فيلزم الاتحاد غاية ما حمل السائل على الحصر و دعاه على وجوب اختيار احدهما عليه ان الانسان لا يخلو عنهما و يتصف فى الواقع دائماً باحدهما لكونهما عامين و فى قوة التقيضين والاتصاف لا يلزم الاتحاد حتى

يمكننا ان نحمل احدهما عليه بحيث بالمرتبة بل لو اجبنا اجبنا سلب كليهما .

قوله (ص ١١٣، ١٠) : «وفي المطارحات من حيث.....»

لما كانت المطابقة المذكورة مزعومة لان المطابقة محققة في نفس الخاتم بالنسبة الى مطابقتها وفي الاشخاص الطبيعية ايضا لان الطبيعة في كل مطابق للآخر؛ حيثها - الشيخ بالحشية المذكورة اي مطابقة الظل لذي الظل فان الوجود الذهني وجود ظلي غير اصيل .

قوله (ص ١١٣، س ١٤) : «فهذا معنى كلية الطبايع»

اي استواء نسبة الوجود العقلاني الى ماتحته ولا يرد عليه انه على هذا يكون - الواجب والعقول المجردة كليات عقلية لاستواء نسبة وجودها الى ماتحتها مع انها جزئيات لكون كل منها ممنوع الصدق على كثيرين لان مراده (قدس افسره) من الوجود العقلاني الوجود الذهني للطبايع والمفاهيم العقلية حتى على مذهبه (قدس الله سره) ان ادراك الكلي العقلي مشاهدة النفس ارباب الانواع عن بُعد فهي بما هي موجودات في الذهن اي لها وجود رابطي بالنفس؛ كليات عقلية لا من حيث لها وجودات نفسية ذاتية فانها «حينئذ» جزئية وليست كليات عقلية وان كانت كليات بمعنى اخر اي السعة والاحاطة كالفلك الكلي .

قوله (ص ١١٣، س ٤) : «وفيه سر آخر سيأتيك»

اشارة الى توجيه كلام الشيخ (قدس افسره) بان يراد من المثال، المثال الافلاطوني ومن الادراكية، وجوده الرابطي بالنفس ومن عدم التأميل في الوجود عدمه في هذا - الوجود الرابطي بالنسبة الى وجوده النفسي فيرجع الى ما هو التحقيق عند المصنف (قدس سره) .

قوله (ص ١١٣، س ١١) : «واما الامتياز الشخصي.....»

لما عقد الاشراق للكلّي والجزئي وفرغ عن الكلّي شرع في الجزئي لكن الاولى ان يقال: واما الشخص لانه ليس نسبياً بخلاف الامتياز كما سيصرّح به .

قوله (ص ١١٤، ١) : «وقد علمت ايضاً من طريقنا»

لما توجه على هذا القول ان الفاعل علّة بعيدة للشخص لانه من علل الوجود لا القوام فوجود الفاعل تشخص لنفسه لا لمعلوله قال (قدس سره) ان طريقنا الوجود المعلوم متقوم بوجود فاعله كتقوم الماهية بمقوماتها وليست البينونة بينهما عزليّة اذ الوجود الخاص فقر بحث و ربط صرف بوجود الجاعل .

ثم ان ظاهر القول بان التشخص بالفاعل يمكن حمله على طريقة ذوق المتألهين و انما لم يحمله عليه ولا القول الآخر من انه بالارتباط الى الوجود الحقيقي بل لم يتعرض لها لان الماهية فيها اصيلة في التحقق والجعل و هي حيثيّة الابهام فن اعطى الماهية لم يعط التشخص ولا ارتباط للماهية والانتساب الذي قالوا به مقولى فاذا كان وجود الممكن و تشخصه بالانتساب والانتساب ليس وجوداً لم يرجع التشخص الى الوجود والحق ارجاع هذه الطريقة ايضاً الى الوجود لكن وجود الفاعل فان من يقول وجود زيد آله زيد لا يبالى ان يقول هوية زيد و شخصيّة زيد «آله زيد» .

قوله (ص ١١٤، س ١١) : «بجاء تحليلي»

اذ لو كان التشخص بانضمام ضمنية لكان المنضم اليه موجوداً قبل الانضمام قبلية بالوجود اذ المفروض ان الانضمام خارجي والشيء ما لم يتشخص لم يوجد فقبل التشخص تشخص آخر فيلزم التسلسل.

قوله (ص ١١٥، س ٣) : «وان مجموع الكليات كلى»

اذ من المعلومات البيئية ان ضم الكلى المنطقي ليس مناط الجزئية بل هو مناط الكليّة- وضم الكلى العقلى الى مثله لا يصير مناط الجزئية ايضا و كذا ضم الكلى- الطبيعى و هو الماهية التى لا كليّة- ولا جزئية- الى مثله فما لم يتخطّ الوجود ، فى منصّة الظهور لم يحصل التشخص والهويّة.

قوله (ص ١١٥، ٦) : «فان الهولى»

اي الهولى المجسّدة فان بعض العلماء لم يعبر بالهولى بل بالمادة .

قوله (ص ١١٦، س ٤) : «بتحقيق مسألة الوجود»

من: ان التمين من عوارض الماهية للطبيعة النوعية- لا من عوارض الوجود لها والانضمام فى العقل فيكفيه الاثنيّة فى ظرف الانصاف كما بيّنا فى معنى الجزء- التحليلي .

قوله (ص ١١٦، س ٦) : «نفس امتداده الغير القار»

اي نفس سيلان طبيعة الجسم و ذلك فى المقامين انما هو لان المقدار والوضع والسيلان من اللوازم الغير المتأخرة فى الوجود للجسم كما مرّ والمراد بالزمان هو- المتى والضمير فى امتداده راجع الى الجسم كما لا يخفى .

قوله (ص ١١٦، س ١٠) : «وعلى هذا صح القول....»

لانها على ما حقق (قدس سره) فى مقام وجود الجسم اى موجودان بنفس وجود الجسم و ليسا محمولين عليه بالضميّة اذ كما سبق ليس وجود الجسم غير وضعى والا لكان مجردا ولا و ضميّا غير متمد والا لكان نقطة فاذن لما كان ممتدا فى ذاته كان ذا ترتيب فلا جزائه نسبة لبعضها الى بعض و للمجموع الى الخارج و هو الوضع

وكما ان لذاته الوجودية هذا التماضى والتباعد المكانى كذا لها التجدد والسيلان والامتداد الزمانى فللجسم فى ذاته المتى كالوضع الا ان فى اعتبار العقل هذا الوجود مضاف والى الجسم او "لا" و الى هذه المعنوان ثانيا وهذا مرادنا من اللازم الغير المتأخر فى الوجود فاذن صح ان الوجود مشخص له و صح ان الوضع والمتى مشخصان بخلاف الكيف مثلاً لان وجوده ضمنية لوجود الجسم و اذا قيل الشخص بنفس الوجود اريد وجود نفس الطبيعة النوعية فان وجود ان اعراضه تشخصات للطبايع النوعية التى لانفسها لا الطبيعة موضوعها نعم امارات تشخص الموضوع .

قوله (ص ١١٦، س ١١) : «فما ذكره الشيخ»

يعنى قوله فالوضع يتشخص بذاته يصادم هذا التوجيه فان وجود الجسم متشخص بذاته والوضع والزمان بالعرض .

قوله (ص ١١٧، س ١١) : «وكذا حال الزمان»

اى فلا اختصاص بالوضع الا انه لا يرد على الشيخ لان الزمان عنده ليس مقدار سيلان الطبيعة بل مقدار سيلان الوضع الفلكى فليكن منظور المصنف (قدس سره) التحقيق لا الاعتراض.

قوله : «كما ان تقدم الاثنين...»

ففى كل من هذه الثلاثة اعنى الزمان والمدد والخط و نحوها ما فيه التفاوت وما به التفاوت واحد وهذا حكم حقيقة الوجود .

١- و يرد عليه انه قد حلق فى مقوله ان التركيب بين الاعراض وموضوعاتها ليس تركيباً انضمامياً بل التركيب فى جميع الاعراض و موضوعاتها بل فى كل شيئين يجعل احدهما على الآخر انحادى يعنى التركيب الانضمامى انما هو فى المركبات الاعتبارية كتركيب البيت مثلاً .

قوله : « ما هو مصطلح القوم » / أي المملول لا مجرد مالا ينفسك عن الشيء او عارض متمنع الانفكاك .

قوله (ص ١١٨، س ٣) : «ومما استصعبه النوم»
و بعض رؤساء الاشاعرة كالامام الرازي تمسك به للقول بالترجيح بلامرجح الذي هو مذهبهم .

قوله (ص ١١٨، س ٤) : «وكذا اختصاص حركته بجهة.....»
و هذا كالتجليل للاشكال الاول كانه قيل: ولو اجيب بانه اذا تحرك الكرة فالدايرة العظيمة التي في جهة حركتها هي المنطقة دون الدوائر المعظام الاخر والتقطتان الساكتان هما القطبان دون النقط الاخر فقال ننقل الكلام الى جهة الحركة و في تعيين الحركة - ثلاثة اسئلة احدها ما مرجح هذه الحركة في الاقصى مثلاً على حركة اخرى مساوية لها من الافراد المتساوية - لهذا المفهوم اذ كل مفهوم له افراد مفروضة ولسو مثل مفهوم الواجب و ثانيها ما مرجحها على الاخرى المخالفة جهة فقط و ثالثها ما مرجحها على الاخرى المخالفة - في قدر من السرعة والبطؤ و بعبارة اخرى ما مرجح هذا الفرد من الاقصى المتحرك بهذه الحركة على فرد اخر متحرك بهذه الحركة - المتساويتين قدرًا و جهة او بحركة - مخالفة قدرًا او جهة - خص هذا بالصدور والوجود في الخارج دون ذلك .

قوله (ص ١١٩، س ٣) : «الا ان هذا الوجود لما خرج بسبب قاعله»
هذا محط حصول فائدة الجواب يعني ان في الفاعل المخصوص خصوصية خاصة بالنسبة الى المفعول الخاص تطرد غيره سابقاً ولاحقاً و اجتماعاً و تبادلاً كما طرد - الغير لحوقاً و اجتماعاً و تبادلاً - قابلية القابل الفلكي على ما اشار اليه بقوله: لان جوهر

الفلك لا يقبل.....» فان كل نوع منه منحصر في فرد و محفوظ به و حده و حينئذ يعلم انه كان على المصنف (قدس سره) ان يذكر اصلاً اخر دخيلاً في اثبات - المطلوب لو لم يكن ادخل و هو ان لكل علة خصوصية خاصة مع معلول خاص كما يذكر في اثبات ان «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» و «ان الواحد لا يصدر الا عن الواحد» و ان «العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول» و غير ذلك فهي يقتضى ترتب المعلول الممين و تأبى عن ترتب غيره عليهما و يمكن استنباط هذا الاصل الاول اذا كان المجمول بالذات هو وجود الشيء ولا بد من سنجية بين العلة والمعلول فاذا تحققت السنجية تحققت الخصوصية «بثبة» بخلاف ما اذا كان المجمول بالذات هو - الماهية اذ كما لا سنجية «حينئذ» كذلك لا خصوصية .

وحاصل تحقيقه انه: لما صدر عن الخصوصية التي في الفاعل العقلي وجود معين هو عين الهوية المخصوصة - ابي ذلك الوجود عن ان يتزعج منه غير هذه الماهية المعينة المشخصة - بتشخص ذلك الوجود .

قوله : «و تهيؤ الفاعل» لان مادة الفلك لا سبق زمانياً لها على صورته حتى تتمكن من هيئة اخرى يكون بها متخصصة الاستعداد و قد مر انه لو كان الفلك مسبوقاً بمادة حاملة لاستعداد سابق لزم التسلسل في شرايط الحدوث او الخلف .

قوله (ص ١١٩، سه) : «فذا كان تعين الفلك بوجوده.....»

بيان وجواب لتعيين الاحوال بوجه آخر و هو اعمال الاصل الرابع والا فقد خرج الجواب من تعيين هذا الذات من بين الذات الشخصية لان الاحوال الخاصة من - المعارض المشخصة - لهذا الفرد و ان كانت امارات شخصية .

قوله (١٢٠، س ٤) : «والا لم يوجد منه واحد شخصي»

فلم يوجد منه كثير اذ لا كثرة حيث لا وحدة اذا الواحد مادة الكثير ان قلت :
الوحدة ليست مقتضاه للمعنى النوعي لان الماهية «من حيث هي ليست الاهی» قلت:
نعم ولكن الوحدة لما كانت مساوقة للوجود بل عنه فكما لم تخلو ل ماهية مادامت
ملتفتا اليها العقل عنه في مرتبة من المراتب كذلك لم تخلو عنها والمسلوب عن الماهية
منها ومن العوارض الاخرى الغير المتأخرة في الوجود ليس مطلقا بل ما كان في المرتبة
بنحو المينية او الجزئية كما هو مقتضى تقديم السلب على الحيثية على ما مر .

قوله (ص ١٢٠، س ٨) : «فالمتكرر بالذات»

اي في ذاته هو المادة وليس المراد المتكرر بنفسه حتى يقال انه نفاء اولاً
عموماً مع انه محال في الواقع بل المراد ان ما يتكرر اولاً هو المادة المجسمة و
لواحقها من القطع ونحوه وبعبارة اخرى المراد المتكرر المتكرر ان قلت: بالآخرة
يؤول الى الحركة فهي يلزم ان يكون متكررة بذاتها: قلت: المتكررة بنفسها التي قال
بمحاليتها هي المتكررة بالكثرة الافراضية بالفعل لا بالكثرة الاجرائية بالقوة كما
في الحركة وهذا جار في الجسم ايضاً .

ثم ان في قولهم : تكرر نوع واحد بالمادة ولواحقها ؛ و ارادوا بلواحقها مثل
القطع والحركة اشكالا من النقص بافراد النوع في عالم المثال الاكبر والاصغر اذ لا
مادة هناك ولا قطع كما قال (قدس سره) في كتبه: انه اذا تصورنا خط نصفين في -
الخيال فقد اعرض النفس عن الاول وانشأت خطين آخرين كلها صور صرفة .

والجواب اما اولاً فنقول: بناء الاشكال على الاختلاط بين المذهبين فان هذه

القاعدة من المشائين وهم لا يقولون بعالم المثال ولا بتجرد الخيال و بدله يقولون بان هذه الصور الكونية بامثالها فى النفوس المنطبعة الفلكية- لكنها منطبغة- فى جسمها فكل له وضع و موضوع متميز عن صاحبه بهما وكذا الصور الخيالية اذ الخيال عندهم قوة حالة فى الروح البخارى حلولا سرانياً واما محذور انطباع العظيم فى الصغير فمشهور وروده عليهم فالتميز هناك ايضاً بالمادة ولو احتقها .

واما ثانياً فنقول: اذا اجرى القاعدة غيرهم كالمصنف (قدس سره) فى كتبه من الجامعين بينها و بين القول بعالم المثال وتجرد الخيال فمفادها: ان تكثر نوع واحد تكثر وجوداً طبيعياً و ماهية لا ماهية فقط اى حصصها الشخصية و الماهيات - الجزئية فتخرج الصور المثالية التى هى فى القوس النزولى و هى علم الله القدرى و عالم الذكر فالتكثر بالماهيات و اما بحسب الوجود فهى موجودة بوجود واحد على تطفلاً ، فان وجودها الخاص بها هى الوجودات الطبيعية المتشعبة التى فيما لا يزال هى موجودات بها و هذا الوجود كوجود الماهيات بنحو انكليات الوجود العلمى القضائى ووجود الاعيان الثابتة بالوجود العلمى العنائى و ذلك الوجود كله لله تعالى لاله و كذا الصور الخيالية موجودة بوجود النفس لا بوجودات اتصها التى فى موادها و اما ثالثاً فنقول المراد بعليّة المادة و لواحقها العليّة الناقصة- والسبب الحقيقى هو المعارض الخاصة الخافة بالنوع لان التكثر الافرادى بلحوق الشخصات بالطبيعة- النوعية- والمشخص او امارة التشخص المعارض الغير اللازمة و المواد معدّات لحصولها فى العالم الطبيعى بل فى العالم الاخرى حدوداً لا بقاء واستدامه- لان الصور هناك من لوازم الاخلاق والملكات الحاصلة من تكرّر الاعمال والحركات التى هاهنا و هذه باعتبار المادة القابلة للتحويلات وبالجمله للمواد اعداد فى هذه الصور الطبيعية- لا مطلقاً اذ

قد يكون تكثر الصور بصفات لازمة للهويات و قد فصلنا المسئلة في رساله- عليحدة اجابه- لاستدعاء بعض الاصحاب^١ من شاء فلينظر^٢ .

قوله (ص١٣٠، س١٠) : «حركة القابل»

في الاستعداد و صور هي مابه الاستعداد و لهذا كل حادث مسبوق بمدة كما انه مسبوق بمادة .

قوله (ص١٣٠، س١١) : «بسبب كثرة القواطع كالتبخيرات والتدخينات»

و غيرها من الاسباب الطبيعية والصناعية .

قوله : «ولولا الحركة»

اي الحركة- الاستعدادية والجوهرية والآخرى المرضية- الارضية- والوضعية السماوية- الرابطة- للحوادث بالقديم .

قوله (ص١٣٠، س١٦) : «وبالحركة ينقسم في الزمان»

اذ بالحركة يقع الشيء في الزمان و ينطبق عليه و من السئلة الضرورية- للحركة- الزمان فكما يتكثر الماديات المنصرية- بالاوضاع يتكثر بالازمنة .

قوله (ص١٣٠، س٨١) : «وبالثاني ينقسم بالفعل»

اي بالآخر و هو الوضع ففي العبارة تسامح .

قوله : «نسبة الحركة» لانه كما ان الهوى ما لم تصر مجسسه- لم تصر مكثرة

كثرة وضعية اتصالية كذلك ما لم تصر سياله- منوعة- لم تصر مكثرة كثرة زمانية اتصالية .

١- هذه الرسالة موجودة في المكتبة الرضوى و مكتبة كلية الاداب في طهران و قد ذكرناه في المقدمة .

٢- ولنا رسالة مبسطة ابسطها الله المفسر العكيو قد حلقنا هذه المباحث بتحقيقات لم يسبقها اليها احد من البسط والتحقيق و قد شرحنا كلمات مبهمها بالحكام بما لا مزيد عليه .

قوله : «اذ الهيولى شىء يتكثر بذاته» اى الهيولى المجسمة التى كان الوضع من اللوازم الغير المتأخرة فى الوجود لصورتها الجسيمة واما الحركة- فليست عند القوم من مقوماتها ولا من مقومات صورتها .

قوله (ص ١٤٩، س ٤) : «واما وحدة وضع مثل الانسان...»

لما قال ان الوضع كثير مكثر للزوم الوضع والترتيب للجسم بسبب التباعد والتمايز اللزيمين لاجزائه اعتذر بان وضع مثل الانسان المذكور و ان كان واحداً لكنه عين الكثرة بالقوة .

قوله (ص ١٤٩، س ٤) : «ونقول ايضاً»

الرجوع المستفاد من الايض انما هو فى ذكر القاعدة وان كانت مخالفة كما هو واضح فان كون العارض المفارق علة التكثر ليس قاعدة اخرى لان المكثرات الاخرى ايضاً عوارض مفارقة فذكر هذا لاختعكس تقيضه فكما صح ان كل نوع منتشر - الافراد مادية صح ان كل مالىس بمادى ليس بمنتشر الافراد بل نوعه منحصر فى فرد. قوله: ما يمنعه من الانفصال و هو امتناع الميل المستقيم عليه لان مبدء ميل - المستدير فصل للفلك و افضلية الحركة المستديرة و اقدميتها و اتميتها و امتناع القسر عليه كما هو مقتضى قاعدة امكان الاشرف، فافضل الحركات لافضل الاجسام فلو جاز الكثرة على كل نوع من الفلك والفلكى لجاز عليهما الانفصال اذ الاتصال مساوق للوحدة الشخصية فالماء مثلاً ما لم ينفصل لم يصر اشخاصاً . ان قلت: لم لا يجوز ان يكون - الفلك او الفلكى مفطوراً على الانفصال ، فمتى جعل جعل مفصولاً. قلت: لو كان - الانفصال ذاتياً لاجزائه و جزئياته فاما انه ذاتى لماهيته النوعية فيلزم ان لا يوجد منها واحد واما انه ذاتى لهوياتها فالكلام فى حصول الهويات بمد وان الوحدة مقدمة

على الكثرة فما لم يرفع الوحدة الاتصاليّة لم يحصل الهويات ولم يكن لها مقتضى و حكم الامثال فيسا يجوز و فيما لا يجوز واحد فجاز على متصلها الاتصال و على منفصلها الاتصال كما ذكروا في مذهب ديمقراطيس .

قوله : «بوضعه اللازم لقابله» لانه حيث لا يجوز عليه الفك لا يتبدل وضع اجزائه كل بالنسبة الى الآخر .

قوله (ص ١٢١، س ١١) : «وهذا التفصيل لا ينافي قولنا....»

الصواب ان يقال: لانّ هذا في التشخص بالمعنى الاعم من اماراة التشخص . او يقال: هذا في التشخص بمعنى التمييز . واما ما ذكره (قدس سره) من: انها انحاء الوجودات . فلا وجه له لان تشخص كل وجود لنفسه بالذات و لماهيته بالمرض لا بوجود آخر و لموجود آخر الا بمعنى آخر .

والحاصل ان التشخص لما كان مميزاً ايضاً فالتمييز اما بنفس ذات الشيء بحيث لا يزيد على ماهيته كالواجب تعالى. واما يزيد على ماهيته كتشخصه؛ فاما بنفس فاعله للخصوصية الخاصة السابقة الذكر ولا قابل كالمقول المفارقة- واما بالمادة القابلة- فقط من غير مدخلية العوارض اللاحقة للمادة كالفلك والفلكي واما بالعوارض- المفارقة- اللاحقة- لعدم الاكتفاء بالمادة كالعنصر والعنصرى و ليس المقصود حصر التميز فيها كما في الواجب بصفاته المختصة وفي العقل بماهيته وفي الفلك بفاعله و في العناصر بما سوى العوارض المفارقة هذا ما كتبنا سابقاً والاكن نقول: هذا التفصيل في التشخص بمعنى وجود نفس الشيء حق و صواب ايضاً اذا الامر في الواجب تعالى ظاهر و اما في المقول فحق ان تشخصها بفاعلها لان وجود فاعلها مقومها فاثما

موجودة بوجود الحق تعالى باقية ببقائه وهى من صقع الربوبية كيف و «ماهو» فيها «لم هو» والوضع والزمان والحركة علمت انها من اللوازم الغير المتأخرة فى الوجود للماديات وازضافة النفس الى البدن نحو من وجودها وليست مقولية فلا تنافى التفصيل كون تشخص الشيء بعين وجود نفسه .

قوله (ص ١٢١، س ١٧) : «فى تحقيق معنى الجنس والمادة»

اى الجنس الطبيعى والمراد بالمحمولية الاتحاد الذى هو مطابق الحمل ومصادقه وكذا فى النوع .

قوله: «كان بحسب نفسه نوعاً محصلاً» لان المادة الاولى نوع بسيط فى نفسها فضلاً عن المواد الثانية .

قوله (ص ١٢٤، س ٧) : «وهو معروض الجنسية والجزئية»

فان ذات الجنس وذات المادة واحدة والتفاوت باعتبار وصفي الجنسية والجزئية ويمكن الجواب بان التعريف بالاجزاء الخارجية جازى ايضاً كتعريف الانسان بانه نفس وبدن فالتقدم للاجزاء الخارجية عقلاً ليس بغريب .

قوله (ص ١٢٤، س ٨) : «وقد مر الفرق بينهما»

عند اعتراض بعض المتكاثسين على بقاء موضوع النمو بان الجسم الباقي هو - الجسم فقط الذى هو مادة والمتبدل والزائل هو الجسم لا بشرط الذى هو الجنس بل تبدل النامى تبدله و زوال الفصل زواله لانه هو .

قوله (ص ١٢٤، س ١٢) : «فالجنس مبهم لانه ماهية ناقصة يحتاج الى تميم....»

هذا متشابه او مجمل يحتاج الى تحقيق و بيان لان الماهية الجنسية الجنسية-

تحتاج الى الفصول وجوداً وتحصلاً لا قواماً و معنى والا لزم قلب معنى المقسم الى المقوم فلا يحتاج الجنس الى الفصل فى شيئة ماهيته لان شيئة ماهية كل جنس معين معلوم فالحيوان هو الجسم النامى الحساس والكم هو القابل للقسمه الوهمية بالذات والكيف هو الهية القارة المخصوصة و هكذا وليس قصصانه لانه بعض الماهية لانه فى لحاظ نوعيته ايضا بعض الماهية وايضا الماهية الفصلية ايضا ناقصة لانها ايضا بعض الماهية غير مقصودة بالاشارة العقلية فى اجراء احكام الماهية هو الماهية النوعية فبيان الفرق بين الماهية النوعية والماهية الجنسية بسوجهين : احدهما : ان النوع فى عالم الابداع وعالم المقول المتكافئة متحصل مجرد عن المعارض المادية من الاوضاع والجهات والامكنة والاوقات ونحوها بخلاف الجنس فانه لا محيص له من الفصول سواء كان فى عالم الابداع او فى عالم التكوين هذا بطريق الاشرافين واما على طريق المشائين فالعبرة بعالم عقولنا لان النوع فيه موجود تام مجرد عن الاجانب والغريب و بالجملة عن المعارض التى هى امارات الشخص .

و ثانيهما : ان النوع و ان كان مبهماً محتملاً للكثرة اذا اخذ لا بشرط لكنه ليس هو عين المعارض المشخصة وجوداً غاية الامر ان المعارض بما هى عرضيات مراتب ثوانى ووجودات لواحق للنوع و له مرتبة وجود اول و مقام سابق بخلاف الجنس بالنسبة الى الفصول فانه متحد معها وجود الفناء الجنس فى فصوله وهذا معنى قولهم : يصدق الجنس على الكثرة المختلفة الحقايق والنوع يصدق على الكثرة المتشقة .

قوله (ص ١٤٥، س ٧) : «من الانفعال الثورى»

بناءً على ان الادراك عندهم انفعال من الصور المادية واستكمال بها ولذا كان ادراك الحيوان علماً انفعالياً لا فملياً و اما على مذهب المصنف (قدس سره) نفسه

فادراك الجزئيات بالخلافة والكليات بالاتحاد^١.

قوله (ص ١٢٥، س ٩) : «مبدء هذا الفعل»

اي الاضافة والمصنف (قدس سره) وان قابل هذا الفعل بالانفعال الا انه لم يرد به ما يقابله بل ما يقابل القوة ولو لم يقتحم لفظ هذا لا يمكن ان يراد بالفعل التحريك الذي هو اثر القوة المحركة الحيوانية .

قوله (ص ١٢٥، س ١٧) : «اعلم ان الكثرة يكون من لوازم الوحدة في الذهن»

في كلام صاحب التحصيل اشارتان :

احديهما : ان الكثرة مؤخرة عن الوحدة والوحدة مقدمة واصل .

و ثانيتهما : ان الكثرة امر ذهني والوجود مساوق للوحدة بل هو عينها وهي عينه

قوله (ص ١٢٥، س ١٩) : «فمنها ما يلزم»

اشار بكلمة «من التبعية» الى كثرة انحاءها التي لم تذكر كلزوم تمييزات صنفية و شخصية لطبيعه نوعيه و لزوم كثرة المراتب لحقيقة الوجود و لزوم كثرة مفاهيم الاسماء والصفات للواجب تعالى لزوما غير متأخر في الوجود و لزوم كثرة المفاهيم الاعتبارية لكل بسيط وغير ذلك .

قوله (ص ١٣٦، س ٢) : «ومنها مثل لزوم التعين والابهام للمعقول من الحيوان»

فالجنس معنى واحد و من لوازمه الكثرة التي هي صفاته من التعين الذي له باعتبار فصله المقسم و من ابهامه الذي له باعتبار ذاته او التعين الذي باعتبار قوام مفهومه حيث ان الفصل المقسم غير معتبر في قوام الجنس والابهام الذي في وجوده او التعين

١- والحكيم المعشى دائما يتكرر هذا الكلام و قد قلنا ان النفس على مشرب المصنف خلال للصور والمعاني وان قيام الصور الكلية بالنفس قيام صوري والاتحادي مقام الصعود والخلقية في النزول ولا يتفاوت الامر في الكليات والجزئيات و قد اشهر منهم العقل البسيط الاجمالي خلال للصور التفصيلية .

الذى باعتبار اخذه فقط وان كان حينئذ مادة لكنهما واحدة ذاتا والابهام الذى له بذاته والاول انبى بمقام استشهاده المصنف (قدس سره) .

قوله (١٣٦، ٦) : «ومنها اجزاء الحد للمحدود....»

الفرق بينه وبين لزوم الجنس والفصل من نوع ما ان ذاك اعم و هذا باعتبار العقل فقط لان التحديد فى ظرف العقل لاغير والجنسية والفصلية وان كانتا من- المعقولات الثانية- ايضا الا ان المراد هناك اعم من الجنس والفصل الطبيعيين او العقليين.

قوله (ص ١٣٧، س ١١) : «كذلك الصور الطبيعية»

فانها وجودها فى نفسها عين وجودها لمحالها فلا بد من دخول المحل فى حدها .

قوله : «وفى المركب يتكرر» اى فى المركب من الصورة الطبيعية والمرضى فان الجوهر مرة داخل فى حد الصورة الطبيعية ومرة فى حد المرض كذا قال (قدس سره) فى بعض كتبه .

قوله (ص ١٣٧، س ١٤) : «او قطعة الدائرة بالدائرة»

فيه تسماع والمراد القوس الذى هو قطعة الدائرة بالدائرة .

قوله : «على ان اجزاء الحد...» كلام آخر على سبيل الاعتراض و هو اننا سلمنا تجويزهم هذه المسامحة اى زيادة الحد على المحدود لكن لم يقع ما هو الاولى منه و هو عكس ذلك كتعريف الانسان بالاصبع والقائمة بالحادة والدائرة بالفوس بان يقال الانسان رأس و قدم و اصبع وكذا وكذا والقائمة هى الزوايا الحادة او كل زاوية من المثلث المتساوى الاضلاع ثلثا قائمة والدائرة هى القوس لانها اجزاء متقدمة- بالطبع كما هو شأن الحد فاجاب بان هاهنا وقع بالعكس اذ ليس شىء منها او المراد

ازدياد تزييف هذا التحديد للجزء بالكل بان معرفة الحد والكل متأخر عن الجزء والفرق بين التقريرين ان في الاول استفساراً بانه لم يرجح تحديد الجزء بالكل على تحديد الكل بالجزء فلم يجوز اكثرهم التحديد بالاجزاء الخارجية مع انه اقرب وجوز هذا وفي الثاني ذكر علاوة لتزييف هذا التحديد بالكل بانه ينبغي ان لا يجوز هذا والجواب على التقريرين نفى الجزئية للاجزاء بالنسبة الى حقيقة المحدود (الى آخره) قوله : «بوجه» للوجه معنيان :

احدهما انه قد يكون اجزاء كمالية الهوية لاجزاء اصل الهوية كما في الاصبع فان اجزاء الهوية المأخوذة في مقام اجزاء الماهية اما اجزاء اصل الهوية مطلقا كالجسم واما اجزاء كمالية الهوية كاليد او كمالية اجزاء الهوية كالاصبع او كمالية حسنها وزيئتها كالحاجب والاشعار .

وثانيهما : ان يراد بالوجه التعميم في المادة ليشمل الموضوع فان السطح الذي هو الكم و هو قابل للقسمه مادة لهية الدائرة السطحية او الخطية و كذا مادة لهية الزاوية فان الزاوية : سطح احاط به خطان ملتقيان عند نقطة او هيئة محاطية السطح عند تقاطع خطين .

قوله : «والغلط في الاول.....» ففي الاول اذا اخذ الاصبع في تعريف الانسان اخذ ما بالعرض الذي هو الاصبع لانه من اجزاء كمالية اليد التي هي من اجزاء كمالية الانسان كما مر لان الجزء الاصل له هو اصل الجسم والاصبع بل اليد غير لازم، مكان المقومات وفي الاخيرين اذا اخذ القسي في تعريف الدائرة وزوايا الحواد في تعريف القائمة اخذ ما بالذات الذي هو اجزاء الخط والسطح اللذين هما مادة الدائرة والقائمة التي هي كجزء لهما مكان ما بالعرض حيث ان الدائرة شكل و هو هيئة في

الخط والقائمة- شكل و هو هيئة في السطح المحاط للخطين المتقاطعين فان الشكل كيف مختص بالكم على التحقيق .

بيان آخر للثاني : ا ه اخذ ما بالذات الذي هو الاتصال فانه ذاتي للدائرة والزاوية عرضياً لهما او جعل لهما اجزاء بالفعل كالقسي للدائرة والحواد للقائمة وثلاثي القائمة لزاوية- من المثلث والكل باطل لان كلاهما متصل واحد لا منفصل فيه .

قوله (ص ١٣٨، س ٣) : «بل انما يتبين بالاشارة»

كلمة بل هنا ليس للاضراب بل للترقي لان ما قبله تام في اثبات المطلوب كما لا يخفى .

قوله : «لكانت تسمية» فيكون جواباً لمن هو لا لما هو .

قوله (ص ١٣٨، س ٨) : «فيلزم ان يطل»

لان احدا المتحدين لا يبقى اذا زال الآخر و اما حديث زوال المعلول بزوال علته فسيأتي .

قوله (ص ١٣٨، س ٤) : «ولم يزل بما هو مادة»

اي ذات المادة و بمباراة اخرى المادة البعيدة- واما المادة- النوعية والمادة- القريبة فقد زالت لان المادة محتاجة في التنوع الى الصورة النوعية و اذا زالت- الملة- زال المعلول و حاصل كلام المصنف (قدس سره) انه فرق بين الجسم الجنسي والجسم الذي هو مادة فان الاول امر مبهم مأخوذ لا بشرط والثاني معين مأخوذ بشرط لا فوجود الفصل وجود الجنس بعينه فزواله زواله بعينه فكيف يمكن ان يبقى الجنس و يزول فصله .

قوله (ص ١٢٩، س ٤) : « كيف والفصل »

يعنى انهما على تقدير كونهما وجودين لا بد من الاحتياج بينهما لىؤدى التركيب الى الوحدة ان قلت هذا وارد على المصنف ايضا اذ الصورة شريكة العلة للمادة قلت: ماهى شريكة العلة هى العاَم البدلى من الصورة ان قلت فليكن العلة للجنس هى - العاَم البدلى من الفصل قلت: لما كانت المادة واحدة بالعدد باقية فى الاحوال والتبدلات جار فيها ذلك بخلاف الجنس لان وجوده وجودات هى وجودات النصول فله اطوار مختلفة فالجواهر مثلا فى الناطق بطوره وفى الصاهل بطوره و كذا فى - الهولى و فى العقل المفارق .

قوله (ص ١٢٩، س ٨) : « من الجنس والفصل متعلق بكلا التركيبين » .

« من الجنس والفصل متعلق بكلا التركيبين » .

قوله (ص ١٢٩، س ١٣) : « قلنا المادة لما كانت فى ذاتها امراً مبهماً »

من حيث جواز تحولها الى صورة بعد صورة لانها قوة بحتة لا فعلية لها ولا تمين حتى تأبى عن التحول الى الصورة فهى تتحد بالصورة جملاً ووجوداً لجواز اتحاد القوة والمبهم بالفعلية والمعين وبالعجلة اتحاد الالامتحصل بالمتحصل وفيه ان الهولى

١ - حكيم مثنى كمان کرده است که ترکیب بین ماده و صورت انضمامی است و بر قول بالعاد چند مناقشه کرده است ٤ بهر يك الزاين مناقشات چند مناقشه وارد است چند دليل بر تركيب العادى ملاصدا ذكر کرده است بهترين دليل برهانى است که ما از برای اثبات حرکت درجوه ذکر کرده ایم و بر تركيب انضمامى بنا بر قول بهرک چند اشکال وارد ساخته ایم اگر ماده و هیولا مقام و مرتبه ای از خود داشته باشد که صورت در آن موجود نباشد يعنى وجود خارجى آن عین صورت نباشد باید خود در مقام واقع فعلیتی متعزل از صورت باشد و هر فعلیتی بمعای فعلیت باه از قبول فعلیت دیگر دارد اگر دو فعلیت تصویر شود که اخدهما علت و دیگری معلول باشد و در طول یکدیگر واقع شده باشند بین آنها نه ترکیب انضمامی است و نه ترکیب العادى و مما ذكرنا بطل ما نوهه الحكيم المثنى انهما مترتبان فى الصمود اثر ماده

لیست بلامتحصل کالماهیة اذ لها شیئة وجود ایضا فلا تتحد^۲ مع الصورة اتحاد -
 الماهیة مع الوجود و ایضا حیة القوة تنافی حیة الفعلیه - كما ینادی به دلیل
 القوة والفعل المثبت للهیولی فکیف تتحدان و ایضا اتحادهما جملا^۳ و وجودا ینافی
 انملیة والمعلولیه - بینهما المتقابلین بل الحلولی بینهما فالتحقیق انهما موجودان
 بوجودین الا انهما لیسا متکافئین کالماء والتراب بل مترتبان فی الصمود و ان لا
 ینفک احدهما عن الاخری فهما کالصورة الجسیمیة والصورة النوعیة و بوجه کالبعیدین
 المجرد المکانی والبعد المادی المتمکن فیه و هل جعل الصورتین و وجودهما او جعل
 البعیدین و وجودهما واحد و ذلك بخلاف انجنس والفصل لفناء الجنس فی الفصل و
 بالحقیقة وجود الجنس وجودات کما مضی فی الحاشیة الاخری ان قلت الجنس فی -
 مرکبات علی قولکم کیف یتحد مع الفصل جملا^۴ و وجودا و کیف یصحیح الحسل

←

مرتب می از فعلیت داشته باشد منهاز از صورت یا فعلیت محضه است یا فعلیتی است که در آن شان تحول
 بصورت کاملتر وجود دارد بنا بر این باید هیولی خود مرکب از هیولی و صورت باشد و همین کلام در
 «صورتی» که هیولا محل آن میباشد جاریست با این کلام ما انکار جوهریت هیولی و صورت را ننموده ایم
 چون عقل صورت بلکه یک وجود واحد را بعد از تطیل عقلی بدو جزء جوهری قوای فعلیه و فعلیه الموجودة
 منحل مینماید نه آنکه مانند شیخ اشراق صورت نوعیه را عرض بدانیم اگر هیولی امر بالفعل باشد
 نمیشود صورت علت وجود آن باشد چون صورت معین و واحدی علت هیولی نیست بلکه طبیعت صورت
 علی التبادل وحدت صورت در این فرضی وحدت شخصی است صورت با عقل مفارقت نمیشود علت وجود شخصی
 مددی باشند چون مجموع مرکب از عقل مفارقت و صورت دارای وحدتی شخصی نیستند . تفصیل این
 کلام را ما در رساله^۵ حرکت در جوهری و شرح حال و آراء ملاصدرا بحث حرکت و حواشی اسفار مفصل
 ذکر کرده ایم .

۲- هیولی شیئیت وجودی و تحصیل خارجی بدون صورت ندارد و حیثیت قوه هم با حیثیت فعل تنافی
 ندارد چون قوه در هیولا تحصیل است و هیولی بینه جنس مبهم است و علت و مطولیت آنها نظیر علیت
 عقل اول از برای عقل دوم نیست و غرنه با هم ترکیب نداشتند بلکه علیت بحسب تطیل عقل است و تابع
 نحوه^۶ تحقق هیولا می باشد

الذى هو الاتحاد فى الوجود بينهما فانهما عين المادّة والصورة والتفاوت بين تين و
ذين ليس الا باعتبار اخذهما بشرط لا ولا بشرط قلت: معنى الاتحاد فى المركّب -
الخارجى ان يلاحظ بين المادّة والصورة فيه نحو اتصال بحيث تعدان مرتبتين من
موجود واحد كالعرض اذا اخذ لا بشرط وحمل على الموضوع وليس اتحاد الجنس
والفصل فيه كاتحادهما فى البسيط .

قوله (ص ٢٩، س ١٤) : «فاذا وجدت مادة المركّب.....»

فان المادّة عنده قابل للاتحاد والتحول الى اشياء صورته كثيرة ووجودها وجود
له انهاء ولا يأبى كثرة الاطوار بخلاف الصورة فانها لا تتحد بصورة اخرى ولا يمكن
تحولها اليها و الا لزم الانقلاب المستحيل ولها نحو واحد من الوجود والحاصل ان
المادة لما كانت قبل هذه الصورة متلبّسة بل متحدة بصورة اخرى و لم توجد هذه
الصورة بعد بل الصورة متفارق هذه ويوجد فى عالم المثال بلا مادة ظن ان لهما وجودين
فى حال الاجتماع وليس كذلك بل فى حال الاجتماع وجودهما واحد فهذا القدر من
المغايرة بينهما يصحّ الحلول والعلية والمعلولية عنده (قدس سره) و عند السيد السند
الذى سبقه فى هذا القول .

قوله (ص ١٢٩، س ١٦) : «وصودف الجنس صادقاً.....»

اي هذا الجنس الجنس الطبيعى الذى فى المركبات و هو عين المادّة ذاتا واما -
الجنس بما هو فليس واحداً بالمدد كما المادّة التى كانت جائزة التحول عنده من
صورة الى صورة بل وجوده وجودات ويصدق على الكثرة المختلفة الحقائق فليس
واحداً عددياً يتبدل عليه الفصول او يتحول اليها و ايضا لو كان الجنس بما هو كذلك
لم يبق فرق بين التركيب العقلى والتركيب الخارجى و هو بصدد ابداء الفرق عند قوله

(قدس سره) بل المراد «الى آخره» .

قوله (ص ١٣٩، س ١٧) : «ان مادة النوع يجوز ان يتحرك»

الاولى على طريقته ان يتحول و اما التحرك فظايره على التركيب الانضمامي
اطبق .

قوله (ص ١٣٠، س ١) : «فهذا هو الفرق بين المركب والبسيط»

من ان في المركب جنسه مادة جائزة التحول الى الصور التي هي الفصول بخلاف
البسيط كالعرض الذي هو بسيط خارجي ومركب ذهني اذ لا مادة للعرض يجوز عليها
التحول والتبدل فان المتصل لا يزيد على الكم وكذا المنفصل فان الجنس والفصل في
البسيط موجود بوجود واحد وفي المركب وان كان كذلك حال الاجتماع الا ان فيه
مادة متحولة متحدة بصورة صورة وفي البسيط لا مادة كذا في الجنس ماهية لها
ابهام بالنسبة الى انحاء الوجود هي الصور والحاصل ان ليس مراده (قدس سره) باتحاد
الهولي مع الصورة ففي الوجود عن الهولي بل ان لها وجود استعادي كما ان للصورة
وجود فعلي وبهذا يستتم الحلول والعلية بينهما الا ان الوجود الاستعادي لما كان
خفيف المؤنة ضعيفا امكن له ان يتحول الى فعلية لا تمضي ولا تأتي من قبله كالتأبي
بين الوجودات الفعلية .

نظم :

اذ صورة بصورة لا تنقلب على الهولي الانحفاظ منسحب

١- وجود استعادي موجود بالصورة وكان من مراتب كثرة الصورة لا ان الهولي وجود استعادي منقطع عن
الصورة و يرشد الى ذلك انه بناء على القول بالحركة الجوهرية كل صورة سابقة كانت بمينا هولي للصورة
الكاملة اللاحقة وهكذا الى ان يتجردا الصورة .

بخلاف التركيب بين الجنس والفصل فان الجنس ليس له وجود اصلاً لاجودات
الفصول هذا غاية تقرير مراده رفع مقامه

قوله (ص ١٣٠، س ٥٤) : « فيوجد حيوان زالت عنه الناطقية »

يعنى لو كانت المادة امرأ بعينه منضماً اليه والصور منضمت و هكذا الجنس
والفصل في المركبات لانها هما بعينهما فيها فيكونان امرين متحصلين فلا بأس
بزوال احدهما و بقاء الآخر اقول القول بالتركيب الخارجى الانضمامى لا يستدعى
ان لا يبقى المادة الثانية مثلاً كالحيوانية بدون الصورة كالناطقية - وان يكونا
موجودين مرتبتين كالصورة الجسمية والصورة النوعية والنار والحرارة فالصورة -
الجسمية لا توجد بدون النوعية - دائماً لكنهما موجودان مرتبان لا مفهوماً فقط بل
وجوداً ايضاً و فرق بين ان يكون الشيء مع الشيء نفس الشيء بل ان كنت ذا بصيرة
واسعة ونظر كلى وارجعت المركبات الى اصولها ومبادئها القابلية و شرحت العالم
تسريحاً فان الانسان كما ان من كمالاته الاسنى توحيد الكثير كذلك من كمالاته
تكثير الواحد و ضمنت كلاً الى سنخه وجدها عوالم مرتبة بعضها فوق بعض و
صدقت بماورد فى النواميس الالهية ان العالم كان اولاً مظلماً خلاء من المواليد حيناً و
كان آجماً بارهه وكان مملوئاً من الضفادع مدئة و كان مملوئاً من الافراس دهرأ و من
الجن اياماً و هذا بان يؤخذ كل من اجزاء العالم فقط و بشرط لا موجوداً تاماً مرتبة
مرجع الكل الى مقامها الهيولى ثم الامتدادى الذى هو « كقاع صنف لا ترى فيها
عوجاً و امثاً » ثم بعد الطبايع و مقامها المعدنى مقامها النباتى الذى عبّر
عنه بالآجام ثم مقامها الحيوانى المعبر عنه بالضفادع ثم الحيوانى التام المعبر عنه
بالافراس ثم مقامها الخيالى المعبر عنه بالجان ثم بعد ذلك خلق آدم الناطق لان العقل

بالقوة والعقل بالفعل الذى هو النطق بالفعل بعد الخيال والحس فهكذا ينبغي ان يفهم خلق العالم الطبيعى لا على وجه يلزم انقطاع الفيض بدوا وحتما فمن الله المبتدا و اليه المنتهى .

قوله : «واما المادة الاخير» جواب سؤال مقدر كان قائلا يقول هب ان الجنس البعيد او القرب والمادة القريبة والبعيدة التى مأخذها لا يبقى فما تقول فى الجنس الاقصى والمادة الاخيرة و هى الهيولى الاولى هى مأخذ الجوهر فى حدة الانسان بالجوهر القابل للابعاد النام الحساس الناطق فان من القاب الهيولى انها الجوهر الباقي فى الاحوال و هى المصححة لقولنا هذا ذاك فاجاب بان وحدة الهيولى وحدة ضعيفة مبهمة جنسية و وجودها مضمن فى وجودات الصور كما يصرح به قوله ولو فى ضمن الاشخاص و هذا الجواب خلاف التحقيق فان الهيولى لو لم يكن لها وحدة شخصية لم يكن مصححة لهذا ذاك و لم يكن كالصور باقية و عندهم هيولى عالم العناصر واحدة بالشخص و صرحوا بانها نوع بسيط منحصر فى الشخص و يرشدك اليه قول الشيخ^١ : «ان العقل لا ينقبض عن استناد الواحد بالعدد الذى هو الهيولى الى الواحد بالعموم الذى هو صورة ما لان الملة الحقيقية لهذا الواحد بالعدد هى الواحد بالعدد الذى هو العقل الفعّال والواحد بالعموم انما هو شريك الملة» .

قوله (ص ١٣٠، س ٥) : «وانها عين الوجود»

فيه اشكالات فى ظاهر الامر. منها : ان الفصل شيئية الماهية كثيره من الكليات الخمس لا شيئية الوجود و منها ان الفصل اذا لم يكن شيئية الماهية بل شيئية الوجود

١- الهيئات النشطاء ط ١٢٠٥ هـ فى مباحث المادة والصورة ص ٢٨ .

والجنس ماهية ناقصة فما شئيه النوع وكيف يكون النوع ماهية تامة . و منها : ان الفصل مطلب اى الوجود مطلب هل . ومنها : ان الفصل متصور والوجود الحقيقي لا يحصل فى الذهن . و منها : ان الوجود عين التشخص والفصل من الكليات و منها ان الماهية النوعية ايضا نحو من الوجود فمن اين الاختصاص و ايضا الفصل جزء الماهية و اذا كان وجودا كان الوجود جزء الماهية و هو محال .

ولا يندفع المحاذير بان يقال : اراد بالفصل الحقيقى المسمى بالاشتقاق لان الوجود كما هو ارفع شأنا من ان يكون مفهوما مأخوذا فى الحد كذا لك ارفع من ان يكون فصلا حقيقيا اشتقاقيا الا بالعرض فانه فى النوع نوع بالعرض و فى الفصل فصل بالعرض و فى كل بحسبه و هل هذا الامثل ان يقال : الوجود ليس مفهوم النوع بما هو مفهوم لكنه نوع متحقق اى نوع طبيعى على ان الحكيم يبحث عن حقايق الموجودات فاذا حكم على شئ بانه جنس او فصل او نوع او جعلها موضوعات احكام مثل ان يقول الفصل جزء الماهية مميّز لها او النوع تمام الماهية المشتركة بين الافراد او نحو ذلك يبحث بحيث يرى الى الممنون والاشياء بانفسها تحصل فى الذهن و فى المين فاذا كان حقيقة الفصل محفولة الماهية ولوازمها فهى فصل والا فلا فالفصل له نحو من الوجود لا انه الوجود و سنبين تحقيق مراده و مغزى كلامه فى الحكمة المشرقية الاخيرة بعد ورق انشاء الله .

قوله (ص ١٣٠، س ١٠) : «لما بيناه بالبرهان ان الوجود هذا»

فى انه لا يلزم ان يكون لكل متميّر و متعين كما فى الوجود الحقيقى المتميز بذاته المتعين بنفسه وكما فى الفصل المتعين الممين للجنس المتميز عن الفصل الاخر و عن الجنس .

قوله (ص ١٣٠، س ١٥) : «فالفصل ان لم يكن»

يعنى ان كل فصل كما انه متميز عن الفصل الآخر بخصوصية فيه كذلك متميز عن الجنس فالجنس بنفس العموم متميز عن الفصل والفصل بنفس الخصوص، فظهر ان كل متميز ذاتي لا يلزم ان يكون بفصل .

قوله (ص ١٣٠، س ١٦) : «فصول الجواهر»

اي يصدق عليها الجواهر صدقا عرنيا لا كصدقه على نفسه ولا كصدقه على انواعه فانه صدق ذاتي .

قوله (ص ١٣١، س ٩) : «كما زعمت اتباع الرواقين»

لظنهم ان الصورة النوعية حالة في المحل المستغنى لان الصورة الجسمية مستغنية في التحقق عنها والهوى التي يقول بها المشائون استغنت في تحققها بالجسمية و كل حال في المحل المستغنى عرض .

والجواب ان الحال في المحل المستغنى في التحقق والتنوع جميعا عرض والهوى الاولى والثانية وان استغنت في التحقق لكن لا تستغنى في التنوع فانه الهوى وان كانت هوى مجسمة لا تنوع الا بالصورة النوعية ؛ الا ترى انه لا جسمية فارغة عن النوعية- وكما انه بين الهوى والصورة الجسمية تلازم كذلك بين الجسمية- والنوعية- ملازم .

قوله : «وذلك لاتحادها مع الفصول» وهذه الفصول ليست من الجواهر لان

١- في بعض النسخ : كما زعمه

٢- وقد ذكر هذا البحث مفصلا في كتاب الجواهر والاعراض من الاسفار و هو (ره) قد حقق هذا البحث بما لا يزيد عليه .

الجنس و هو هنا الجوهر عرض عام للفصل وليست اعراضاً والالتقؤم الجوهر بالعرض وليست اعداماً فالصور النوعية وجودات خاصة كالفصول .

قوله (ص١٣١، س١٥) : « كما قال الشيخ »

و مثل البسايط الفصلية فيه البسايط الجنسية و لهذا قالوا لا سبيل الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا جنس لها فلا فصل .

قوله (ص١٣١، س١٨) : « فالجوهر النطقى يلزمها »

اى النفس الناطقة من لوازمها الحيوانية فانه كما ان الجنس الاقصى و هو الجوهر ليس ذاتياً لهذا الفصل بل من اللوازم كذلك الجنس الاقرب و هو الحيوان والواسط والاسباب التى ذكرها (قدس سره) انما هى فى موضعين . احدهما : فى مراتب النفس و شئونها فى البدن . و ثانيهما : فى مقامها العالى الجامع فعمليات كل القوى بنحو اعلى و ايسر .

قوله : « والجوهرية بسبب التجسم الاولى بسبب الهيولى المتعلقة بها » كما فى صدق الجوهر على الانسان فى تعريفه فانه بازاء الهيولى و ذكر فى مبحث الماهية من الاسفار « ان الجوهر فى تعريف الجسم مأخوذ من الهيولى و قابل الابعاد فيه مأخوذ من الصورة الجسمية » الا ان يؤل اليه اى الجوهرية من لوازم الجوهر النطقى الذى هو الماقلة بسبب توجهها الى الهيولى المجسمة و تعلقها بها .

ان قلت الكلام فى الجوهر النطقى الذى هو الفصل الحقيقى و هو الماقلة و ليس فيها الهيولى حتى يكون الجوهرية بازائها و اما اللوازم الاخرى فاسبابها من باب - العمليات و يمكن ان يقال فيها العمليات بنحو اعلى بخلاف القوة .

قلت : الهيولى ايضاً من الموجودات عند مشيئها والعقل المجرد جامع الوجودات

التي دونه و وجدان النحو الاعلى منها ان فيها الابهام الوجودى و قابلية كل صورة وفي الماقلة قابلية التحول الى كل معقول و فى الهيولى السعة الاستعدادية بحيث انبجست منها كل القوى والاستعدادات وفى الجوهر المقل السعة الفعلية بحيث انبعثت منه كل المبادى والفعليات فيما دونه فهو كشجرة طوبى و هى كشجرة الزقوم طعام الائم كلتاها كثيرتا الفروع .

قوله : «فالحق ان كل بسيط صورته وجوده» اى صورته ذاته و ذاته وجوده اذالمجرد لا مادة له فتمام ذاته صورته ^١

قوله (ص ١٣٢، س ٣) : «وكل مركب وجوده صورته.....»

لان الصورة هى الفصل والفصل هو الوجود والمادة لما كانت متحدة بالصورة عنده فتمام وجوده هو الصورة هذا فى العين واما فى الذهن فالصورة مفهومها جزء ماهية المركب لان كلاء من مفهومى المادة والصورة ما به الشئ هو هو والجموع حدها التام .

قوله (ص ١٣٢، س ٦) : «وان كان بعض الصور.....»

متعلق بقوله : «وكل مركب وجوده صورة» اى وان كان بعض الصور لا يقارن المادة دائما وليست المادة من لوازم ماهياتها و من ذاتياتها بل لوازم وجودها -

١- و كثيرا ما يطلق الصورة على ذات الشئ و تمام هوية الوجود من دون اعتبار المادة فيه كما نقل عن طي(ع) و قد سل عنه عن العالم العلوى. قال عليه السلام: صور غارية عن المواد خالية عن القوة والاستعداد والسر فيه ان المادة غير داخلية فى قوام الشئ وشيئة الشئ بصورته التمامية وقد قرر فى مقره ان مقارنة الصورة مع المادة فى بعض الاحيان لا يلزم تلازمها سلفا والموجود اذا لم نمابه و تجاوز عن هذا العالم يصير صورة تامة كما فى المجرد عن المادة من دون تجرده عن المقدار و اذ اتم وجوده و كمل ذاته يتجرد عن المقدار ايضا .

الطبيعى لا المثلالى فالوجود المادى والذات التى ترادف الوجود كالحقيقة من اللوازم للماهية وجوداً ومن اللوازم الاخص لا المساوى لكن الانتزاعية تنافى ان يكون قوله فالوجود متفرعاً على الاقرب فالأظهر تقريره على الابدع والمراد ان المركب بما هو واحد موجود و ذات لا بما هو مركب ومجموع لان الوجود يساوق الوحدة ففى - الحقيقة صورته موجودة و هى واحدة و مادته مستهلكة فيها فوجود المركب بما هو مركب و كثير انتزاعية

قوله (١٤٢، س ١١) : «ولو نظرت حق النظر.....»

مراده ان اطلاق الصورة عليها ليس بمجرد الاشتراك اللفظى بل بالاشتراك المعنوى و ليس مراده ان له معنى واحداً لا متممداً والا فكل موضع يستعمل اللفظ فى معانى يمكن القول بذلك و هو ظاهر البطلان اذ المعانى المتممدة يوجد فيها معنى واحد مشترك لا محالة كما فى اطلاق الامكان على معانيه والقوة والتقدم والتأخر والفاعل والقابل وغير ذلك .

قوله (ص ١٤٣، س ٤) : «وسائر الصور والفصول.....»

السره فى كون الذاتيات فى الانواع عوارض لازمة فى النوع الاخير بل فى كل نوع عند ورود فصلها الاخير ان الطبيعة لا تخطى الى مقام الا واستوفت جميع - الفعليات التى فيمادون ذلك المقام بمقتضى قاعدة امكان الاخص المستعمل فى السلسلة الصمودية وان كل بسيط الحقيقة كل الوجودات التى دونه فالناطق بالفعل مثلاً كل الفصول التى للملائكة والجن والحيوان والنبات والمعدن والامهات الا ما هو من باب النقايس .

قوله (ص ١٣٣، س ٦): «فحقائق الفصول ليست الوجودات.....»

تحقيق ذلك على ما وعدتك كما يظهر من هذا الموضع و مواضع اخرى من كتبه يستدعى تمهيد مقدمة هي: انه كما قال المحقق الشريف في كيفية التركيب من الاجزاء العقلية اشكال و اقوال لانها بعد تمعدها في العقل هل هي واحدة في الخارج في مرتبة تقرر ماهية الذي اختلف فيه انه متقدم بالتجوه على الوجود كما يقول - المحقق الدواني والمحقق اللاهيجي^١ و اترابهما او الوجود متقدم بالاحقية كما يقول به السيد السند و بعض المحققين او متعددة وعلى تقدير التعدد ماهية هل تتحد وجوداً او يتعدد وجوداً ايضاً او ليست ماهيات الاجزاء متحققة في العين لا بنحو الوحدة ولا بنحو الكثرة بل الموجود في الخارج ليست الا نحو من الوجود الا انه يحصل في العقل منه بسبب الثبته لمشاركات اقل او اكثر مفاهيم عامة او خاصة ذاتية ؛ ان انتزعت من نفس ذلك الوجود وعرضية ؛ ان انتزعت من وجود متعلق بذلك لاصل^٢ متصل به اقوال والمصنف (قدس سره) اختار هذا القول هاهنا وفي موضع من مبحث السعلة والمعلول من الاسفار فظهر ان الفصل المنطقي لا فصل الحقيقي ليس بازائه سوى الوجود اذ على هذا القول ليس لمساهايات الفصول تحقق في الخارج ليكون بازاء الفصول - المنطقية والمراد بالفصل المنطقي ليس نفس الفصلية المعروفة في المنطق و ان كان اكثر تداولاً اعنى الكلى المقول في جواب اي شيء في جوهره بل مقابل الاشتقاق اعنى المفهوم المعروض لذلك المأخوذ في الحد الخالي عن الاشتقاق و هذا هو مراده

١- و قد اثبتنا عدم تصلب اللاهيجي في اعتبارية الوجود واصالة الماهية و قد كشف عن مرامه و اظهر الحق في الهيات التجريد و قد نلنا استدلاله و تعليله في اصالة الوجود (هستي از نظر فلسفه و عرفان ١٣٨٠ هـ ص ٥٦) شرح مشاعر لاهيجي ١٣٨٢ هـ ق ص ١٨١

٢- قوله (س ١١) : «الاصل متصل» لم اجده لهذه العبارة معنى محصلاً .

(قدس سره) من قوله بعد اسطر: ان الفصل المنطقي اذا كان موجوداً لا يجب.....
 ان قلت : فعلى هذا ينبغي ان يقول النوع والجنس والفصل كلها انحاء الوجودات
 قلت لما كان شيئاً الشيء بصورته وفصله والبواقي من الاجناس والفصول من اللوازم
 كما صرح به تكلم في الفصول وهذا بيان شامل مناسب لما قيل هذا الكلام وما بعده
 وهاهنا بيان آخر اخص منه تتكلم به خارجاً عن عبارة الكتاب هو ان الفصل الحقيقي
 للانسان هو النفس الناطقة و هي عنده^١ وعند الشيخ الاشراقي (قدس سرهما) لا ماهية
 لها سوى الوجود كالمقول وما فوقها وفصول جميع الانواع كالاجناس بالنسبة الى الفصل
 الاخير و صورها كالمواد بالنسبة الى الصورة الاخرة التي هي النفس الناطقة للنوع -
 الاخير الثدى هو الانسان والاعراض توابع للجواهر التابعة للجواهر الاخير فلا فصل الا
 فصل الانسان و هو ليس الوجود .

قوله (ص ١٣٣، س ١٥) : «لا كما هو المشهور من الحكماء»

الاقوال في الكلى الطبيعي كثير لان^٢ القائل بوجوده اما يقول بوجوده بعين
 وجود الاشخاص واما يقول بوجوده منزلاً عنها والاول ينسحب الى اقوال ثلاثة مضت
 في كيفية التركيب من الاجزاء العقلية - احدها: ان الجنس الطبيعي والفصل الطبيعي
 والنوع الطبيعي كلها واحدة في الخارج تقوم و وجوداً والتعمد ليس الا في العقل
 و ثانياً : انها متعددة تقوم متحدة وجوداً و ثالثاً: انها متعددة تقوم و وجوداً
 والثاني ينسحب الى قولين لان وجوده الانزالي اما في عالم الابداع و هو وجود
 ارباب الانواع و هذا قول من سمع من الاشراقية ان رب النوع كلى اصنامه و اما في
 عالم الطبيعة و هو قول الرجل الهمداني وهما سخيان جداً و بانضمام قول المصنف

١- نفى الماهية عن غير الحق لا ملائم القواعد النظرية والكشافية .

(قدس سره) و قول النافين اليها تصير سبعة اقوال والحق مذهب المصنف (قدس سره) وقد ذكرنا في موضع آخر ان الوجود واسطة في العروض لتحقق الكلى لا انه واسطة في الثبوت ولكن بعض اقسام الواسطة في العروض .

قوله (ص ١٣٤، س ٤) : «اعلم ان الفصل المنطقي اذا كان موجوداً»

اي محمولاً موجوداً في العقل .

قوله : «كراتب الحرارة» فالحرارة الشتلة السائلة لما كانت متصلة واحده ليس لها فرد بالفعل الا الفرد المتصل الزماني المحفوظ من المبدء الى المنتهى فلا افراد بالفعل فيها فضلاً عن ان يكون انواعاً مختلفة بالفصول وللصول المنطقية هنا في الفاتر والشديد الحرارة والاخر ليس بازائها فصول حقيقية اشتقاقية نعم لها بازائها فصول حقيقية اشتقاقية اذا وجدت مشتتة كما في مواضع اخرى واذا وقف هاهنا في حد ومثله القول في مراتب السواد السيل كالنستقي والعودى والنيلي والخالك .

قوله (ص ١٣٤، س ٧) : «ولا ايضاً لجميع الانواع الجوهرية فصول اشتقاقية»

اي لا اختصاص لهذا الحكم في الاعراض بل يتحقق في الجواهر ايضاً فان بعض الانواع كالنفس الناطقة ولا سيما المفارقة عن البدن وكالعقل الفعال كل منهما وجود بسيط و كل بسيط كل الوجودات التي دونه فتنزع منه المفاهيم الكمالية والفصول المنطقية التي للانواع التي تحته ولا فصول حقيقية اشتقاقية فيها لان كلاماً منها كل الانواع التي دونه ولكن بلا تكثر انواعاً واشخاصاً .

قوله (ص ١٣٤، س ٩) : «ثبت ان للوجود كمالية و نقصاً» .

فانه اذا ثبت ان هنا وجوداً واحداً وفصلاً واحداً له مراتب و عرض عريض ثبت التشكيك فان ما فيه التفاوت و ما به التفاوت هنا واحد فهو نوع واحد بل شخص

(- لان الواسطة في العروض السام من الخفى والافى والجبى والاجلى .

واحد كالإنسان الواحد وله هذه السعة «ولقد خلقكم اطواراً» بخلاف ما اذا كان هنا فصول اشتقاقية بالفعل فانه يتحقق حينئذ وجودات متخالفة وانواع متباينة اذ المتخالف النوعي ليس تشكيكاً .

قوله (ص ١٣٤، س ١٢) : «في خصوص فرديته.....»

فيرجع التفاوت الى العوارض لان مقام الفردية مقام الاحتفاف بالعوارض فعندهم ايضاً يؤل التفاوت الى انحاء الوجودات فان التشخص بالوجود كما هو التحقيق و قال به المعلم الثاني والمصنف (قدس سره) والوجود حقيقة واحدة بذاتها شديدة و ضعيفة وكاملة و ناقصة و متقدمة و متأخرة وما قالوا ان تفاوت الجنس بالفصول مشيرة ايضاً الى الحق لان الفصول الحقيقية كما قال المصنف (قدس سره) هي الوجودات ولكن ظواهر اقوالهم لما كانت انكار التشكيك في الذات والذاتي فمعنى كلامهم ان التفاوت في حد الفردية و انه يرجع الى الفصول هو ان الطبيعة النوعية ليس له تفاوت بالمراتب المتفاضلة انما التفاوت فيها بالمادة والعوارض المادية- اختلاف السواد والعوارض بمواد و عوارض سابقة اخرى و هلم جرء والتسلسل تعاقبي مجوز عندهم والهيولي المجردة محال والفيض غير منقطع وكذا الطبيعة الجنسية لا تتفاوت بنفس ذاتها بل تتفاوت بالفصول و تفاوت الفصول بذواتها كالاختلاف النوعي في الانواع المختلفة ومعلوم ان الاختلاف في الانواع المتخالفة ليس تشكيكاً بل التشكيك هو الاختلاف في النوع الواحد لا بالعوارض بل بمراتبه الكاملة والناقصة بحيث يكون مافيه التفاوت و مابه التفاوت واحداً وهو نفس النوع و في اختلافه الافراذ بالعوارض وان كان النوع مافيه التفاوت ولكن نفسه ليس مابه التفاوت كما علمت .

قوله (ص ١٣٤، س ١٥) : «في بعض الأنواع والذاتيات....»

انما خصص بالمعنى نظراً الى نفي التفاوت التشكيكي مطلقاً عن الاعراض النسبية لاعتباريتها والامراتزاعى فى الاكلمية والاقصية تبسج المتزاع منه والنسبة تبسج الطرفين فلا مراتب فيها بذاتها كما لا افراد لها بذاتها و انما يعقل ذلك فى الماهيات - المتحصلة ولذا ذكر الجوهر والكيف والكم لانهما اتم الاعراض تحصلاً والمقولات عند الشيخ الاشراقى اربع و هى الثلاث المذكورة والنسبة و جريان التفاوت بالاشدية فى المقدار والجوهر بناء على مذهب الاشراقين من ان الشدة والضعف غير مختصين بالكميات بل يسريان فى الكم والجوهر فالاصل المحفوظ فى الشدة والضعف والزيادة والنقصان والكثرة والقلة اللواتى كل منها عند المشائين مختص بكل واحد من الكيف والكم المتصل والكم المنفصل هو الكمال والنقص والمشائون تبعوا العرفيات اللسانية والحقايق لا تقتنص من العرف واللغة .

قوله (ص ١٣٥، س ٢٠١) : «و رجحنا هناك جانب القول بالاشدية بحسب الماهية

والمعنى.....»

المراد بالماهية مابه الشئ هو هو اى قلنا انه يجوز ان يكون لذات الشئ او ذاتيه بحسب ذاته و قوامه عرض عريض بحسب كمال فى نفس ذات الشئ و توسط و نقص فيه بحيث يكون مافيه التفاوت عين مابه التفاوت لا ان يكون التفاوت فى حد الفردية او بالفصول ولكن تلك الذات المتفاضلة بحسب نفس ذاتها هى حقيقة الوجود لا غير .

قوله (ص ١٣٥، س ٦) : «سواء كانت ذاتيات او عوارض....»

لان من يقول لا يكون لذات الشئ بذاته درجات متفاضلة و اطوار ذاتية يقول

به في العوارض ايضاً لانها لافراد انفسها ذاتيات والمفروض انه لا يكون لشيء واحد الاطوار واحد ومن يقول بجوازه لا يقصره على المعروضات فمن فصل و جوز في -
العرضي غير الوجود و منع في الذاتي ففى كلامه تهافت .

قوله (ص ١٣٥، س ٧، ٨) : «لانه بذاته متعين»

اي لانه حقيقة و هويّة بخلاف الماهيات التي عبر عنها بالمعاني الكلية- فانها امور مبهمه- لا متحصلة: حتى يتحقق فيها شدة و ضعف فالوجود كما انه بذاته متعين فهو بذاته متقن بنفون .

قوله (ص ١٣٥، س ٩، ١٠) : «فهو بذاته متقدم و تقدم.....»

لبساطة كل مرتبة من الوجود فليس فيها المتقدم ممتازا عن المتقدم ولا الشديد عن الشدة والكمال ولذا كان مابه الامتياز في الوجود عين مابه الاشتراك .

قوله (ص ١٣٥، س ١١، ١٢) : «وعنمه نقص و ناقص.....»

لما كان النقص عدماً لم يقل الوجود بذاته نقص و ناقص بل عدمه كذلك فان حيثيّة الوجود حيثيّة الابعاء عن العدم نعم قد يقال النقص على نفس مرتبة- فاقدة لكمال مرتبة اخرى و هو يكون عين حيثيّة هذه المرتبة- من الوجود و حيث ان له معنيين حصل التوفيق بين كلامه هذا وبين قوله ان الوجود مما يتفاوت كمالاً و نقصاً وبهذا ايضاً يدفع شبهة عن مقام التوحيد و هي انه اذا كان للوجود مراتب متفاوتة- بالكمال والنقص والكمال عين المرتبة الكاملة- والنقص عين المرتبة الناقصة- لبساطة كل مرتبة وعدم تركيبها من جنس و فصل فان المراتب كالفصول الاخيرة البسيطة او الاجناس -
العالية البسيطة- والكمال والنقص متباينان كان حقيقة الوجود كثيرة لا واحدة وبيان

الدفع انه ان اريد بالنقص فقد مرتبة لمرتبة اكمل فهو مباين للكمال لانه عدم لكنه ليس عين المرتبة الناقصة من الوجود بل من اللواحق السلبية وان اريد نفس هذه المرتبة كالوجود الفرقى بالنسبة الى الوجود الجسمي فهو لا يباين سنخ الكمال لانه سنخ الوجود وفي الحقيقة المشككة التفاوت بسنخ الحقيقة لا بامر زايد كما ان الاشتراك بسنخ الحقيقة .

قوله (ص ١٣٦، ٢٠١) : «وكذا المشائون زعموا.....»
بناءً على المشهور من ان الشدة والضعف مختصان بالكيفيات كما ان الزيادة والنقصان مختصان بالكم المتصل والقلّة والكثرة بالمنفصل .

قوله (ص ١٣٦، ٥، ٦) : «لانه كما ير المعاني.....»
اي لان موجوديّة العامة ان قلت فما معنى قولكم الوجود مقول بالتشكيك والمقول مناه المحمول الكلي و هو حكم الوجود العام قلت الوجود في قولنا هذا عنوان الحقيقة و مرأت لملاحظتها فحكمه حكم المعنوي بل لا حكم له لانه الفاني فيه ومعنى التشكيك المثبت للحقيقة المنفى عن هذا المفهوم ان لها عرضاً عريضاً و مراتب ذاتية متفاضلة و اين هي من المفهوم فاذا جعلت المرات مرتبة وما ينظر به ما ينظر فيه يقال لا تفاوت فيه لكونه مفهوماً لاحقيقة .

قوله (ص ٣٦، ١١، ١٢) : «والجواب بلانهم.....»
ان الفصل في ذاته امر بسيط اي ماهية بسيطة لا جوهر ولا عرض اي شيء من الاعراض الخاصة من الكم والكيف وغيرهما من الاجناس التسعة بمعنى انه لا يصدق شيء منها على ذلك الامر البسيط صدقاً ذاتياً وان صدق صدقاً عرضياً اذ لو صدق شيء منها صدقاً ذاتياً لتركب و ليس يلزم ان يكون كل عرض مجتسماً بواحد عن التسعة و

ان صدق عليه العرض المطلق صدق اللازم على الملزوم فان العرض المطلق ليس جنساً
لأنه من العروض و هو الحلول والوجود الرابطي بالموضوع وهو بعد تمامية ماهيات
المقولات العرضية و قد صرحوا بان كثير آمن الاعراض توجد غير داخلية تحت الاجناس
التسعة وان اجناسها تسعة لا مطلق العرض كالنقطة والوحدة والحركة والوجود -
الخاص الامكاني و نحوها عندهم و عدوا منها فصول الاعراض و ليس يلزم ان يكون
كل جوهر مجتسماً بالجواهر حتى يصدق عليها صدقاً ذاتياً بل ربما يصدق على شيء
صدقاً عرضياً و من ذلك فصول الجواهر وبالجمله فالفرق بين مشرب المصنف (قدس
سره) و بين مشربهم ان الفصول عنده (قدس سره) وجودات خاصة و عندهم ماهيات
بسيطة كما حققنا .

قوله (ص ١٣٦، س ١٤) : «فصل السواد حاد.....»

لان الجنس الذي هو السواد لازم غير متأخر في الوجود لفصله المقسم و بعبارة
اخرى الجنس من عوارض الماهية للفصل لا من عوارض الوجود له و لان احدهما
يحمل على الآخر و مفاد الحمل هو الاتحاد في الوجود والاتحادهما جملاً ثم بهذا الذي
ذكروا حصل التوفيق بين قولهم ان الاشد والاضعف في السواد مثلاً يرجعان الى
الفصول وقولهم ان القابل للتشكيك بالاشدية والاضعفية معاني النور والسواد و
غيرهما من الكيفيات اذ قد علمت ان فصل السواد لم يخرج عن معنى السواد و كذا
فصل النور و غيره .

قوله (ص ١٣٦، س ١٤، ١٥) : «واما بلسان هذا الوقت.....»

ان قلت المشائون الذين ارجعوا التفاوت الى الفصول ان اعتقدوا ان الفصول
ماهيات بسيطة كما قلنا و هو الاظهر رجع التفاوت الى الماهية وان استثموا رائحة

ما هو التحقيق عند المصنف (قدس سره) من ان الفصول وجودات خاصة على ما وجئنا كلامه وقعوا ايضا فيما هربوا عنه فان الوجود حقيقة واحدة و صارت ذات مراتب متفاوتة متفاضلة وهم متحاشون عن وجدان حقيقة ذات مراتب كاملة و متوسطة و ناقصة ايته حقيقة كانت كما ينادى به ادلتهم قلت لم يقوموا فيما هربوا ولم يمكن الزامهم بذلك ان اعتقدوا الفصول ماهيات فلما علمت ان الاختلاف التبايني كالنوعي والجنسي و نحوهما ليس تشكيكا ومعلوم ان كل ماهية فصلية مباينة بتمام ذاتها البسيطة لماهية فصلية اخرى و اما ان اعتقدوها وجودات فلا ان الوجودات على ظاهر مذهبهم حقايق متباينة بتمام ذاتها البسيطة كالتباين بين الاجناس العالية البسيطة و معلوم ان امثال هذا الاختلاف ليس تشكيكا وما كتبنا سابقا ان قولهم بان التفاوت في النوع الواحد في حد الفردية وفي الجنس بالفصول قول بالتشكيك في حقيقة الوجود فان الشخص بالوجود والفصل هو الوجود وكذا ما الزمهم به في الاسفار من الوقوع في التشكيك في الوجود فيما قالوا ان تقدم الجوهر الجنسي في العقل الاول على الثاني وفي الهيولى والصورة على الجسم ونحوهما يرجع الى تقدم وجود ذلك الجوهر على هذا الجوهر وما فيه التفاوت في الجوهر غير ما به التفاوت وهما في الوجود واحد انما هو بناء على تأويل مذهبهم في باب تباين الوجودات كما مر في اول هذا الكتاب و ذلك لحسن الصدق منا و من المصنف (قدس سره) بان فيهم محصلين و محققين فكيف يتقوون بالتباين مع ان الوجود مشترك معنوي و عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقايق متخالفة بما هي متخالفة .



المشهد الثاني

قوله (ص ١٣٧، س ١) : «الشاهد الثاني في وجوده تعالى وانشائه الشئ الآخر والاولى» .

اى فى فعله وانشائه المبدعات التى هى فى الحقيقة من الآخر وليست من الدنيا «الاول تعالى تام الوجود» اى ليس له حالة منتظرة «فوق التمام» اى كل وجود وكمال وجود فيما سواه مترشح منه فلا يعوزه شئ من كمال اعم من الكمال الاول والثانى او صفة خاصة بالثانى واما كونها فى الاول تعالى عين ذاته فهو مقتضى البرهان «او ارادة» خلافا للكرامية القائلين بحدوث الارادة بل جميع الصفات اوداع خلافا لل معتزلة القائلين بان الداعى على الابداد اتصال النفع على العباد وليس عندهم واجب الوجود بالذات غاية الغايات كما برهن عليه الحكماء

قوله (ص ١٣٧، س ٩) : «فلا يعتبره تغير ولا تأثر و انفعال من غيره»

ولو كان ذلك الغير حيثية انضمامية من الفاعليه الزائدة الحادثه- واما الاتفعال عن الغير المنفصل فهو ايضا يلزم لان العرضي الحادث لا يمكن ان يعمل بذاته القديسة او تعقل زايد للفعل من الصورة المرتسة او تعقل الاصلح كما يقوله المعتزلة فى باب مرجئ الحديث^١ اولاتعقل لغرض زايد والالسم يكن مختارا حقيقيا كما فى المختار- الامكانى حيث انه مسخر مقهور للتصديق بفايدة الفعل «ولو كان فى وجوده» هكذا فى كثير من النسخ والصواب فى وجوده من داع زايد او وقت كما قال الكعبى اختص^٢

١- اى الحادث و قد اختلفوا فى مرجئ الحدوث و انهم الاول مختار المرفا : «والناس فى ما يعشون مذاهب»

الحدوث بوقته اذلا وقت قبله او مادّة او آلة لو استدعى فعله الكلي مادة وآلة بالفرض بمعنى تقدير العقل فلا يكون اولاً من كل وجه اى ولو من جهة الفاعليّة والحال انه تعالى كما انه اول بالذات اول من جميع الجهات اذ لا جهة في ذاته سوى صريح ذاته ولما كانت حقيقة فاعليّته ذاته اذ مبدع صفاته الاضافية ذاته لزم تأخر ذاته عن الغير تعالى عن ذلك .

ان قلت: لا يلزم تأخر فاعليّته عن الغير اذ لا علة للداعي والوقت او المادة او -
الآلة سوى ذاته لا دكّه التوحيد .

قلت : المفروض انه لا فاعليّة له تعالى بلا داع او وقت وانحوهما ففي فاعليّته للداعي يلزم داع آخر وللوقت وقت آخر وهكذا فيلزم اما التسلسل واما وجود شيء مقدم على فاعليّة .

قوله (ص ١٣٨، س ٣) : «لان كل رتبة غير رتبته فهو دون رتبته»
لانه لما كان تاماً و فوق التمام ولا مساوى له فضلاً عن الاكمل منه فلا محالة لو
تغيّر فرضاً لكان تغيّر الى الادنى من الكمالات الامكانية المعلولة بل المعلولة
لمعلولة .

قوله (ص ١٣٨، س ٣) : «طبعاً»
هذا القيد لاخراج الخلع واللبس للهوى في الانقلابات المنصرفة قسراً فان التغيّر
ات في العالم لا يخرج من قسمين، اما بطريق الخلع واللبس كخلع الصورة الهوائية
عن الهوى و لبس الصورة المائية و خلع البياض عن القرماس^١ ولبس السواد واما بطريق

١- لان الخلع واللبس تكونان في الجوهر والعرض ولا يختصان بالعرض والجوهر فقط

الاستكمال كصيرورة الجماد نامياً والنامي حيواناً والحيوان انساناً حيث ان المادة حصل لها من الكمال ما حصلته قبل مع شيء زائد^١

قوله (ص ١٣٨، س ٤) : «ولما سبق ان كل متحرك بل كل متغير.....»
لكن عبر به لأن الكون والفساد اللذين عند القوم من اقسام التغير لا التحرك لكونهما دفعيين عندهم وعنده (قدس سره) بنحو التدرج والحركة الجوهرية^٢.

قوله (ص ١٣٨، س ٤) : «فهو ذو ماهية لافل»
لان كل ذي مادة فهو ذو ماهية ولا عكس فالمحقق بشيء ان لم يكن في مرتبة من مراتب وجوده بل كان فيها استعداده كان ذلك الشيء ذا مادة حاملة لاستعداداته ايضاً لان القوة التي في الخارج والخلو الذي في حاق الواقع الذي هو مرتبة من الوجود لها قابل واقعي هو المادة وان لم يكن في المرتبة من الواقع التي هي شئية الماهية فقط كان ذا ماهية فقط لان القوة التي هي الامكان الذاتي والخلو الذي في مرتبة الماهية من حيث هي يكسبهما القابل التعملي العقلي ولكن الاول تعالى لما كان صرف الوجود الذي لا اتم منه وهو حاق الواقع وعين الاعيان ومتن نفس الامر فلو كان فيه خلو وكان قوة واقعية واستعداداً عينياً لكونه في الموضوع الواقعي العيني وحامل الاستعداد هو المادة كان ذا مادة والمادة لا تحصل لها الا بالصورة لمكان الثلاث بينهما فكان جسماً «تعالى عن ذلك علواً كبيراً».

١- لان في الاستكمال على طريقة صمد المتألهين ليس ثم ليس لخلق وليس و بناء على طريقة الشيخ واتباعه والوابه خلق و ليس والقول بالكون والفساد باطل والشيخ هائل بالخلق وليس حتى في الاستكمال الطولية
٢- بناءً على طريقة القوم حصول هذه التغيرات في الصور الطولية والعرضية ليس تدريجياً بل دفئاً و اعلم ان ههنا بحث ذكره المصنف في الاسفار وتعليقاته على الحكمة الاشراف

قوله (ص ١٣٨، س ٦) : «في الإشارة الى ان صفات الله تعالى.....»

ان قلت : هذا المشهد في افعاله تعالى وقد فرغ عن الكلام في معرفة ذاته وصفاته وما يتعلق بهما مما هو مذكور في المشهد الاول فايئة مناسبة لهذه الإشارة بهذا المقام؟ قلت: مناسبة من حيث انها مبادئ الفعل فان الفعل الاختياري هو الذي — يكون مسبوقاً بمبادئ العلم والمشيئة والارادة والقدرة سيما انه بصدد اثبات انه تام الفاعلية و غنيته عما سواه و انه دائم الفيض غير منقطع الجود ازلاً و ابداً ولا شك ان قدم الصفات بل عينيتها للذات يثبت هذا ولا سيما ان علمه فعلى و مشيته و ارادته نافذتان و قدرته احدية التعلق و خصوصاً ان احدى مراتب علمه الحقايق المتأصلة التي هي ارباب الانواع وانها في شئيه المعلوم اقوى من نفسها فانها بوجه افعال الله الابداعية لكونها عقولاً فعالة تؤدي و تسوق الى الاظلال فتدوم الاجادة والافضال .

قوله (ص ١٣٨، س ١٠) : «قد خرج فيه من القوة الى الفعل.....»

الاولى يجب ان يكون جميع كمالاته بالفعل و يمكن ان يقرء بالبناء للمفعول من باب التعميل اى يمتد فيه تعالى ان صفاته من باب الفعل المحض لا شوب قسوة فيها فالمعنى اخرجت بحسب الاجتهاد العقلى من اعتقاد شوب القوة فيها الى اعتقاد الفعلية المحضة فيها او القوة بمعنى الشدة كما وقع فى كلام المعلم الاول اى من الجمع الى الفرق ومن الاجمال الى التفصيل و من الاحدية الى الواحدية او الى الظهور فى المظاهر كما يقول: ان صفاته كل الصفات فعلى قراءة التعميل ضمير غيره فى قوله: «لا جهة فيه غيره» راجع الى الفعل و على الثانى الى وجوده او انه اسم اى غير هو لانه قد يكتب بدائرتين

١- و كما له مدخلة فى فاعليته تعالى يكون عين لانه فتكون ذاته مبدء المعاله من دون اعتبار امر زائد على ذاته .

إشارة الى صفتي الجمال والجلال وقد يكتب بدائرة واحدة اشارة الى اتحادهما و
عينيهما لذاته تعالى ولهذا يمكن ان يكون اسماً في قوله تعالى «سنريهم آياتنا في -
الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق» .

قوله (ص ١٣٨، س ١٢) : «وقد مر ان وجوده كل الوجود.....»
قد مر في الحاشية ما يتعلق بالمقام فتذكر واما ان صفاته كل الصفات فعله كل
العلوم كما قال تعالى: «ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء» و مشيئة كل المشيات
كما قال تعالى «وما تشاؤون الا ان يشاء الله» و قدرته كل القدر «ان الله على كل شيء
قدير» و هكذا .

قوله (ص ١٣٨، س ١٢) : «وما هذا شأنه يكون كل شيء»
اي وجوداً من حيث الظهور واما الاشياء من حيث الحدود والفقدانات فاعدام و
من حيث شيئية الماهية فهي دون الظهور كما انها دون الوجود .

قوله (ص ١٣٩، س ٢) : «ومن استصعب»
فان صورة الشمس مثلاً التي هي علمنا لا يحكى عن القمر والشجر والحجر فضلاً
عن الكل فكيف يكون علم الله البسيط الواحد الذي هو عين ذاته كاشفاً عن ذاته كاشفاً
الاقديس و عن غيره حاكياً عن كل شيء ؟

والجواب ان علمه وجوده البسيط المبسوط ووحدته وحدة حقيقة لا
عدديه محدوده كوحده الشمس والقمر فوجوده الصرف الحقيقي حاضر ذاته لذاته
فهو علم بذاته وبما عدا ذاته لانطواء كل وجود في وجوده و كل ماهية تحت اسمائه

وصفاته وآيته العقل البسيط الخلاق للمعقولات التفصيلية فانه علم واحد و صورة علمية واحدة بمعنى ما به الشيء بالفعل وعقل واحد بكل معقول لأن كل مجرد عقل و عاقل و معقول والعقل البسيط كل المعقولات و هو وجود ولا ماهية له الا ان مفاهيم كل المعلومات لوازم غير متأخرة في الوجود عنه .

قوله (ص ١٣٩، س ١٠) : «العلم هناك في شيئية المعلوم اقوى من المعلوم في شيئية نفسه»

بل العلم هاهنا ايضا اقوى لان الاشياء بانفسها تحصل في الذهن فماهياتها محفوظة في المواطنين فالعلم بالشمس شمس اخرى وبالقمر قمر و بالحجر حجر و وجودها في الذهن وجود نوري بسيط وان كان وجودها الخيالي و وجودها العقلي بملاوة هذا مجرد محيط بكل افراد بخلاف وجودها في عالم الطبيعة فانه ظلماني ميت مجهول دائر زابل فاذا كان هذا هكذا فما ظنك بالعلم هناك فانه النحو الاعلى من المعلوم و شيئية الشيء بتمامه والوجود هناك انور و ابسط و اشد تجردا بما لا يقاس و لهذا يطلق نفس الامر على ظهورها المسمى الاولى فانه ماهي عليه حقا و حقيقة ٢ .

- ١- لان تركيب الوجود مع الماهية تركيب عيني اتحادي والتلخر والعروض انما يكونان في الذهن واتسمل العقل
- ٢- لان الوجود الذي علم بالاشياء الخارجية و طه تحفظها اقوى من المطول الداخلي والمطول الموجود في المادة بوجود جميع كان اتم و اقوى والتل من الوجود الفرعي الخاص للمطول واما نفس المعلوم الحاصل للمادة او نفس المعلوم الذي يحصل في الذهن من الاشياء وجود تيمي وليس وجود المطول في المادة من هذا القبيل
- ٣- واصل الحق ذهبوا الى ان حقيقة كل شيء عبارة من تيمنه في طم الحق و مرتبة الواحدة لا الاحدية الذاتية التي تبنى فيه جميع التبعيات و كالاتاليات .

قوله (ص ١٣٩، س ١١، ٢٢) : «فوق الشيء و يزيد»
والأظهر هو الشيء بدل فوق الشيء .

قوله : «قال الله تعالى : وما امرنا إلا واحدة»

أي ما امرنا الصادر عن ذاتنا بلا واسطة إلا كلمة واحدة «فإن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد» أو ما عالم امرنا إلا كلمة واحدة على ما هو مذهب المصنف (قدس سره) أن جميع العقول كشيء واحد ذي مراتب وعالم الأمر كلام الله ومثله النفس الناطقة الكاملة واحدة ذات مراتب متفاضلة من اللطائف السبع أو ما امرنا الذي هو الوجود المنبسط الذي لا تكثر فيه إلا بتكثر الماهيات إلا واحدة وهو كلمة كن التي به الماهيات يكون وإنما كلامه سبحانه فعله كما في خطبة نهج البلاغة .

قوله (ص ١٣٩، س ١٥) : «لو صدر عن كل عقل عقل»

أي لو صدر عن الواحد المحض واحد محض لما وصلت النوبة إلى الجسم لكونه مركباً وكثيراً من حيث التركيب من الهولي والصورة وتركب الجسمية من الأجزاء الغير المتناهية ولو صدر عنه الكثير بالذات الخارجى لكان في ذات الحق كثرة بالذات فلا بد أن يكون وحدة فيثية انزل من وحدته ذاته بأن يكون واحداً بالذات كثير بالمرض لأن الماهية والامكان ونحوهما مجسولة بالمرض .

١- س ٤، ٥، ٦

٢- والبراد بالامر هنا ليس الامر التشريسي لأن الامر التشريسي تنبيه تمتد كالامر بالصلوة والصوم والحج وسائر المباديات فالامر هو الامر التكويني وما هو من مضمون تعالى واحد بالوحدة الإلهية وهو الوجود المنبسط على الماهيات .

٣- أي الوحدة العقلية التي تعكس من ذاته وهو كل تابع للذات .

قوله (ص ١٤٠، س ١٠) : «فجهة وجود ذاته»

لما صدر عن العقل الاول ثلاثة اشياء و لزم ان يكون فيها جهات ثلاث و ان شئت سمّ تلك الجهات: بالوجوب والوجود والامكان و ان شئت سمّ: بالنور والظل والظلمة . وان شئت سمّ: بتعقل المبدء وتعقل ذاته النورية اى وجود العقل وتعقل ذاته الظلمانية اى ماهيته الامكانية فجهة الوجوب اوالنور او تعقل مبدئه صدر عنه العقل الثانى و بجهة الوجود او الظل او تعقل ذاته النورية صدر منه نفس الفلك - الاقصى و بجهة الامكان او الظلمة - او تعقل ذاته الظلمانية صدر منه جسم الفلك الاقصى الاشرف بالاشرف والاخص بالاخص كمن تصور فى نفسه كمالا وحصل منه فى وجهه نظارة و بشاشة او تصور فى نفسه قصا و عيبا و حصل منه فى وجهه انقباض و كدورة و نعم ما قال الشيخ عبد الله الانصارى (قدس سره) بالفارسيّة : « الهى چون در تو نگرّم پادشاهم تاج بر سر ؛ و چون در خود نگرّم خاكم و از خاك كترم » .

قوله (ص ١٤٠، س ١١) : «ومن جهة ماهيته.....»

انما لم يصف اليه المعقولة و نحوه هاهنا اشارة الى انه لا تفاوت بين جمل - الجبهالات التعقّلات والمشاهدات او نفس ذوات المعقولات بدون وصف المعقولة و ان كان الاولى جمل الجهات علوما لكون العلم مبدء الفيض سيما العلم العقلى الوجوبى واعتراض الفخر الرازى على الحكماء بـ : ان الامكان سلبى فكيف يكون منشأ للفلك منسوب اليه تعالى بالذات اشارة الى وقع بعض الاوهام العامية من ان اسناد هذه -

١- بشاشة العقل و ابتهاجه انما هو سبب وجود نورى بسيط و انقباضه و كدورته سبب و علة للجسم الفلكى و ان شئت قلت : ضحك العقل و بسمه سبب لوجود العقل و بكائه و تكبره من وجود الجسم و الله هو العزيز من صفات الاجسام .

خطأ اذ ليس مرادهم ان الامكان او الماهية نفسها مصدر بل وجود العقل مكتسباً كسوة الامكان او كسوة الماهية الامكانية مصدر لجسم الفلك كما ان وجوده مضافاً الى الواجب بالذات مصدر للعقل الثاني وقد اشار (قدس سره) اليه بقوله : صدر منه والكل منسوب اليه تعالى بالذات اشارة الى دفع بعض الاوهام العامة من ان اسناد هذه الاشياء الى العقل تفويض و منافع لموم قدرة الله تعالى و بيان الدفع ان الاسناد الى العقل مثلاً لا ينافي الاسناد الى الله لان العقل يد الله و كلمة الله على ان اسناد العقل الى - الله اسناد الكل الى الله لان العقل كل مادونه من الوجودات والفعليات و بهذا يدفع هذا الوهم عن قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ايضاً و ايضاً عنه دفع آخر و هو ان المراد بهذا الواحد الصادر الوجود المنبسط الصادر عن الوجود و هو واحد بالوحدانية الحقيقة الحقيقية فلا يشذ عن ساحته حضور صدوره وجود و الماهيات الاعتبارية صادرة ثانياً و بالعرض و هذا في النظام الجملي و اما في النظام التفصيلي فبالترتيب الذي ذكره شكر الله سميعهم و لعله (قدس سره) لهذه الاشارة و للاشارة السابقة الى دفع الاعتراض الفخر الرازي و ان الكثرة في العقل ولحق الماهية به بالعرض عبر بالمنهج العرشي

قوله (ص ١٤٠، س ١٧) : « قال الله تعالى : و اوحى في كل سماء امرها »

اي نفسها العقلية التي هي من عالم الامر والموحى اليه هو السماء الطبيعي والوحي لغة السرعة .

قوله (ص ١٤١، س ٢) : « الى غايات عقلية..... »

اي العقول العرضية من الطبقة المتكافئة و هي ارباب الانواع فان الموجودات الطبيعية يتحرك جوهرها حتى يشتد وتكامل فيلحق و تتحول صورتها الطبيعية بمد

بلوغ آجالها الى صورتها المثالية ومعناها وتغوسها الى ارباب انواعها ان قلت في كون الحركة طبيعية مع استنادها الى اشواق واردة تهاقت لأنها تكون حينئذ ارادية .

قلت المراد بالطبيعية هو الجوهرية و ان اريد ظاهرها ايضا لا بأس به لان الفاعل المباشر للحركة في جميع الحركات هو الطبيعة و على هذا حمل ما نقل عن المعلم - الاول ان حركة الفلك طبيعية .

قوله (ص ١٤١، س ٧٠٦) : «فيكون الجواهر المفارقة.....»

اي ارباب انواع البسايط والمواليد المنصرفة على عدد المحركات والحركات الكلية الحادثة المنقطعة في كل نوع نوع و اما الدائمة في الفلكيات فيبانها على الخصوص في قوله ثم انه قد ظهر (الى آخره) .

قوله (ص ١٤١، س ٨) : «فوق الخصمين على قول المعلم الاول»

و اما على ارصاد الفاضل بطلميوس فهي اربعة و عشرون .

قوله : «هي صور هذه الحركات» المراد بالصورة في الموضعين مابه الشيء بالفعل والمراد انها ينبوع هذه الحركات والاشواق .

قوله (ص ١٤١، س ١٣) : «فجنود الله كثيرة»

متفرع على جميع ما ذكر في هذا الاشراف والمراد بالجنود في الآية اعم من - المبادئ المفارقة والمبادئ المفارقة والمبادئ البرزخية - كما مر ان عدد المحركات كعدد المتحركات و كما ان المبادئ انعم المفارقة والملائكة المدبرات امرا لها كثرة وافرة لا تعد كذلك المبادئ المفارقة العقلية والملائكة الصفات صفات والسابقات

سبقاً لا تحصى فان الانوار الاسفهدية الكاملة بعد مفارقتها النواصيت يلحق بالحقوا .
 ويزداد عدد القديسين الى غير النهاية كما قال الشيخ الاشراقي (قدس سره) .

قوله (ص ١٤٢، س ٦) : «ومنهم من زعم ان مائة هذه المحسوبات.....»

و كان الوجوب الذاتي والدوام الزماني عند هؤلاء و عند القائلين السابقين من
 الطباعية والصابئين مساوقان و كذا عند اللاحقين المذكورين فالمخالطة من باب
 اشتباه العام والخاص او من باب سوء التأليف والاستنتاج عن موجبتين في الشكل -
 الثاني هكذا الفلك او المادة باقسامها او الزمان و نحوه دائم والا له هو الدائم فالفلك
 هو مثلاً الا له و من تفوه من هؤلاء بان المادة هي المبدء فهو اقرب الى التأويل بان
 يراد بالمبدء المبدء القابلي و هو اول السلسلة الصمودية .

قوله (ص ١٤٢، س ١١) : «وهم الحرثانيون»

وهم منسوبون الى «حرثان» بالحاء والراء المهملتين والنون رئيسهم و هم -
 التخميميون القائلون بقدما خمسة و مرادهم بالخلا هو المكان كما ان المجوس
 ثنويثون والنصارى ثليثيئون و بعضهم عبروا عن ثلاثة اقاتيم باقنوم الوجود و
 اقنوم العلم و اقنوم الحياة و كلامهم اقرب الى التأويل و ان جعلوا التثليث باعتبار
 المفهوم العنواني لا الحيات المختلفة للوجود والعلم والحياة كانوا موحدين و
 هؤلاء الفرق الثلاث مشركون «ء ارباب متفرقون خير ام الله الواحد القهار» والضمير في
 انها خمسة الى الالهة المستفادة من المقام لا الى الاله لمكان الهيولي و غيرها ولا
 الى المادة مثل السوابق لهذا ايضا .

قوله (ص ١٤٢، س ١٤) : «وهؤلاء اقرب الكفرة الى المعقول»

اي كل هؤلاء الفرق المعدود يعدون انفسهم من ارباب المعقول حاشاهم عن

نسبة هؤلاء اليهم كما ان اهل الجاهلية الثانية يمدون انفسهم من اهل الكلام والمليين وحاشا الملكة البيضاء عنهم .

قوله (ص ١٤٣، س ١) : «حين كان يصلح لوجوده»
هذا هو القول بالاصلاح و ان الاصلح بحال العالم ان يوجد فيما لا يزال و علم الله ذلك منه و هذا هو المخصص لحدوثه والعامل يعلم ان اية مصلحة تقوت لو كان - العالم مستتيراً اضاعافاً مضاعفة - بنور الوجود الذي هو خير محض و اية مصلحة في العدم الذي هو شر محض .

قوله (ص ١٤٣، س ١٣) : «ما تخيله في وهمه»
لملك توهم ان الصواب ان يقال ماتوهمه او تصوره في وهمه لان الوهم يدرك المعاني لا الصور المتخيلة و ليس كذلك لان المراد بالتخيّل في الوهم ما هو فعل - المتخيلة من تركيب المعنى بالمعنى كتركيب الالهية بالحق بالمعنى الذي استحسن وهمه و من المقررات ان القوة المتصرفة اذا استعملها الوهم يسمى متخيلة كما اذا - استعملها العقل تسمى متفكرة والمراد بالتصور في الخيال مثل تصوير الخيال نور - السماوات والارض بصورة نور الشمس و احاطته بصورة الامتداد الكمي .

قوله (ص ١٤٣، س ١٤) : «بنور هدايته»
اي بنور مستعار من الله يكتحل به عقولهم فيرونه بعينه اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله واعرفوا الله بالله .

قوله (١٤٤، س ٣) : «ما تصوره»
والمراد بالتصور تعريف الاله بانه الكامل المطلق و تصديقهم بان غير الله هو -

الله انما هو لان الكمال عند كل طائفة شيء فكل واحد من الناس يخضعون عند الكمال المطلق و يمشقونه و يمجّدونه وهذا فطرة الله التي فطر الناس عليها .

قوله (ص ١٤٤، س ٦) : «الا ان كفرهم لاجل تصديقهم»

وقد قال علي عليه السلام : «اول الدين معرفة الله و كمال المعرفة التصديق به»
والاولى ان يقال كفرهم لاجل حصرهم و تقيدهم الحقيقة :

«جمالك في كل الحقائق سائر وليس له الا جلالك سائر»
وايضاً جميعهم مسلمون لانهم يدركونه و كفرهم لاجل عدم استشعارهم
باستثمارهم و ان الاستثمار به ماذا كما قيل:

اگر مؤمن بدانستی که بت چیست یقین کردی که دین دربت پرستی است

قوله (ص ١٤٤، س ١٢) : «لان امره ماض»

المؤتمر بهذا الامر الماهية في الكل والمادة في البعض والامر الوجودي الذي هو كلمة كن اذ تعلق بماهية قبلته والصورة التي اذا تعلق بمادة اتقادت لها فاذا قال الحق لماهية الالف اقبل الوجود الاستقامي قبلت و لماهية الدال اقبل الوجود الاعوجاجي قبلت و لمادة الورد اقبل الوجود اللطيف المعطى قبلت و لمادة الشوك اقبل الوجود الشوكي قبلت وهكذا في الماهيات والمواد الاخر ففي الكل لاسبيل الا الطاعة لا تستطيع تمرداً ولا خلافاً لانه امره الذي بلا واسطة بخلاف الامر التشريعي لانه امره الذي بواسطة مظهره الاعظم وهو لسان الله تعالى و هذا كما ان النفس الناطقة امرها لقواها الذي بلا واسطة من جارحه او غيرها ماض على تلك القوى و اما امرها الذي بواسطة اللسان و غيره ففيه يتطرق الطاعة والمعصية .

قوله (ص ١٤٥، س ٣) : «اعلم ان الاول تعالى اشد سار و سرور و مبهج و مبتهج بذاته»

اعلم ان محبة الذات للذات وللآثار باعتبار الذات تعبر بمعارات مختلفة كالسرور والابتهاج والرضا والارادة والعشق والاعتباط ونحوها والتوقيف الشرعي ان منع كونها او كون المشتقات منها اسماء الله تعالى لم يمنع الاسناد والتوصيف كما انه منع من اسمية الخاتم والطبايع مثلاً لا الاسناد والتوصيف كقوله خَسَمَ الله على قلوبهم وطبع على قلوبهم وبين اهل الشرع خلاف في اطلاق لفظ العشق عليه والحق جوازه لقوله تعالى في الحديث القدسي «من عشقني عشقته و من عشقته قتلتة ومن قتلتة فعلى ديتة و من على ديتة فانا ديتة» فهذا الحديث يفيد جواز اطلاقه عليه سواء كان بالبناء للفاعل او بالبناء للمفعول و قدروا جسم غفير من المعتبرين من العامة والخاصة حتى كثير من اهل الحديث كصاحب المجلى ابن جمهور^١ والمحقق البهائي^٢ والعلامة محسن الفيض^٣ (قدس سره) وغير هؤلاء والسر في عدم تداول العشق على لسان الشرع كتداوله على السنة الطريقة ان النبي من حيث انه نبي مؤدب الناس بالآداب الشرعية ومنظم عالم الكثرة والعشق مخرب لها فاقض تارك اياها فلم يتكلم به كما لم يتكلم بما هو نبي من مقام الوحدة الا من حيث هو ولي كقوله «لى مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل» وهكذا الشعر فانه من ملايمات العشق وما ينبغي له .

١- صاحب المجلى في المجلى الطبعة الحجرية ١٢١٦ هـ ق ص ٢٨

٢- الكشكول لشيخنا البهائي فده ج ٢ ط ١٢٨١ هـ ق ص ٢٥٠ .

٣- به فال العلامة الكاشاني في كتبه كالوافي والعلم اليقين والحقايق

قوله (ص ١٤٥، س ٤) : «اجل مدرك...»

اما انه اجل مدرك فلان العقل الانساني اعلى مدارك الانساني والله تعالى مبدء العقل الكلي الذي فوقه فكيف المدارك الاخرى واما انه ابهى مدرك فلانه اجمل من كل جميل و اجل من كل جليل و بكل جمال و جلال ظل جماله و جلاله و اما ان ادراكه اشد ادراك فلان له تعالى من الضروري والحصولي الضروري ومن الفعلي والانفعالي الفعلي ومن التفصيلي والاجمالي التفصيلي ومن الاكتمالي والوجهي الاكتمالي واتمى واحد من الثلاثة يكفى في اتميه الابتهاج والمشق فكيف وقد اجتمعت فيه تعالى .

قوله (ص ١٤٦، س ٣) : «سعادة العناق المشاقين....»

المشق اعم من الشوق اذ في الشوق وجدان بوجه و فقدان بوجه و كل شائق عاشق ولا عكس فالنفوس الفلكية لجواز فقدان عليها لكونها ناقصات مستكفيات عاشقات شائقات بخلاف المقول لكونها تامات لا يجوز عليها الالوجدان فهي عاشقات خاصة فاؤل عشاقه ذاته الاقدس كما قال فالاول اجل مغتبط بذاته و بعده المراتب الاخر على ما ذكره (قدس سره) .

قوله (ص ١٤٦، س ٧) : «وهو ايسر غرض واسهل عرض»

تعرض بالقوم بان تحصيل الاوضاع للاجسام الفلكية والشوارق لنفوسها غاية سهله بل لا بد منها من الاستكمال ذاتا وجوها بالحركة الجوهرية وفي كل صفاتها بتجدد الامثال كما في الصفتين اللتين قالوا بالاستكمال فيهما في الازمنة الغير المتناهية و كيفية وصول الافلاك الى الغايات تتم بالحركة الجوهرية والتبدل الذاتي فكل فلك له افراد متمثلة و لكل منها قبض و تسليم لله الواحد القهار فسي

وقت شیئا فشیئا و ذلك قوله : « كل يوم هو في شأن^۱ » ففی كل حين ابتداء و إعادة و ایجاد و ایصال و وصول لكل منها الى الغاية بحيث لا يبقى منه اثر و خبر و اما - الوصول الى الغاية بنحو الانسان حيث انة يترك البدن و استعمال آلاته عند كماله و تحول النفس الى عالم المعنى فهو غير متأت لها .

نه فلك راست مسلم نه ملكرا حاصل آنچه در سر سويدای بنی آدم از اوست فكما انه لا يمكن للملائكة المقربين المروج اليونى^۲ ولا يتيسر لهم مظهرية الاسماء التشبيهية كذلك لا يتأتى الفلك الغاية التى للانسان الكامل مع انة يلزم انقطاع الفيض لان الفلك بحرته رابط الحوادث الكونية الى القديم ولولاه لما تكون متكون و اما الوصول الى الغاية بان يصير نفسه مفارقه عن بدنه ولا ينقطع الفيض بان يتصل نفسه بعالم العقل و يترقى نفوس كامله من عالم المناصر و ترفض البدن و تتصل بالافلاك و تحركها ثم تترقى هذه و تتصل بعالم العقل ثم يصل بدلها من هذا العالم و هكذا فهو تناسخ باطل^۳ .

واعلم ان قيام القيامة والطامة الكبرى و بمارة اخرى وصول كليه العالم الى الغايات حتى تبلغ الى غاية الغايات طولى لا عرضى فان جميع الصور فى الحركة حتى تصوير مشددة و اشتدادها ان تستغنى عن المحال و تتحول الى عالم المشال و تصوير كتقوش قائمات بذواتها لا بالالواح تكون متعلقة بل عين التعلق بالمعاني و جميع -

۱ - ضرب حق از قيد هستى رستن است نسی بجلا و به بالين رستن است

۲ - واطم ان معراج يونى ع كان فى الملاء و معراج النبى فى السماء .

۳ - واطم ان غاية وجود الانسان و نهاية استكمالته فانه فى الاحدية الدائيه بحيث لم يبق له اسم و رسم لان منشأ ظهوره هو الاحدية الدائيه و بوجوده تحصل للقيامة الكبرى و بفنائه و حلقه يتحقق الطامة الظلمى

النفوس في الحركة حتى تصير مشددة واشتدادها ان تستغنى عن استعمال القوى والمواد و تصير عقولاً^١ فالنفوس الناطقة القدسية تصير عقلاً و فعلاً و روحاً قدسياً والنفوس الحيوانية تصير عقولاً متكافئة في الطبقة العرضية فتستملك فيها و هي محشورة الى الله^٢ واما النفوس الفلكية فطلعت كيفية وصولها الى الغايات و يوم القيامة يوم نسبته الى كل الاوقات بل الى الدهر الذي هو وعاء المجردات كنسبة اليوم- الزماني الى ساعاته و دقائقه في الشاملة والمشمولية بل نسبة- الاوعية- الى هذاب الوعاء نسبة ذوات الاوعية- الى الحق المحيط تمالى شأنه و جعل وعاء الوصول الى الغاية من الاوعية الزمانية- للموجودات التي في السلسلة- العرضية الزمانية- من الاوهام- العامية فطلب الغاية- الاخيرة متوجهاً الى غاير الازمان كطلب مبدء المبادئ ملتفتاً لفت مواضع الاخيان فكما ان الحق المنزه جلت عظمتة في مرتبة احديته و واحدته لتناميته و احاطته و تجرده عن الماهية فضلاً عن المتعلق فضلاً عن المادة لا يسهل- الزمان كذلك في مرتبة قهاريته و ظهوره بوحده في آخرته^٣ .

ان قلت : كيف دثور كل العام و خراب جميع الدنيا القائل به الحكماء والانباء.
قلت: الوصول الى الغايات بنحو التحول و معلوم ان عند التحول فناء المتحول منه في المتحول اليه والا لم يبلغ الغاية الا ترى انه عند صيرورة النامي حيواناً والحيوان انساناً والعقل بالقوة عقلاً بالفعل لم يبق من السوابق اسم و رسم فعند العقل بالفعل

١- ولكن عقولاً لاحقة

٢- لا يبعد ان يكون محل حشر النفوس الحيوانية المجردة بالتجرد البرزخي هو العالم المثال لكل فرد مادي و ان حشرت احياناً مع العقول المتكافئة انما هو توسط الفرد البرزخي .

٣- لان الملاء في العبد والود والاجمال والتفصيل واحد جداً .

لم يبق عقل بالقوة فهكذا فى الانسان الكبير ومع ذلك لا فعلية و كمال فى مرتبة سابقة
الا وفى اللاحقة فكل ما ترى فى الكل الافرادى اجره فى الكل المجموعى فاقصره
وارقا «ما خلقكم ولا بئسكم الا كنفس واحدة» .

ان قلت : كيف وصول الابدان الى عالم العقل و تحولها اليه ولا تطرق للمواد
اليه ؟ .

قلت : اتصال الصور التى هى كمال هذه الصور المادية واشتدادها بعالم العقل
فانها كإظلال لذلك العالم واتصال هذه فان فعلية الصورة وتكاملها فعلية مادتها وشيئيه
الشيء بتمامه و كماله وصول تمامه و كماله وصوله سيما ان الحركة متصلة واحدة
والاتصال الواحدانى مساوق للوحدة الشخصية و خصوصيات المراتب لشيء واحد
مميزات لا مشخصات حتى تصيره اشخاصا وهذا لا ينافى ان يبقى شيء هو نوع آخر
برأسه تحرك مرة اخرى الى الغاية ليس بجنس للبالغ الى الغاية بل ولا مادة له بما
هى مادة له .

ان قلت : فبعد وصول الكل الى الغاية الكبرى ينقطع الفيض لان ذلك انما هو
بالدثور الكلى .

قلت: انك مانوس بالبعديّة الزمانية بوهمك و اخذت الكل الغير المتناهى منزلة
الكل المتناهى فان استخلصت من الوهم والخيال و عرفت: ان ذلك البلوغ طولى و
توجه الى الباطن و باطن الباطن و عرفت وعائه و نسبة وعائه عرفت ان المتحركات
والمترقيات الغير المتناهية تصل الى الكمال فى ازمته غير متناهي- لان وعاء كل شيء
بحسبه، ان متناهيًا فمتناه و ان غيره، فغيره فاين البعد الزمانى حتى ينقطع الفيض فيه
فكما انك اذا قلت بالحدوث فى كلية العالم و بعمديتها لمبدء المبادئ لا بد ان تحافظ

البرهانين فتكون ذا العينين فتجتمع بين الحدوث و دوام الفيض و قدم الجود من قديم الاحسان والا «حفظت شيئاً و غابت عنك اشياء» و ذلك يستتم بالقول بالحدوث - الدهرى الذى حققه السيد الداماد (قدس سره) و نحن قررناه فى مواضع اخرى او بالقول بالحدوث الزمانى بمعنى التجدد وسيلان الطبايع كما حققه المصنف (قدس سره) كذلك يجب عليك ان تجمع بين الوضعين و هو الحنة بين السيئين بل الفوز بالحسين فتؤمن بدور الدنيا باجمعه وبلوغ العالم الى الغاية القصوى بكلية «بكلية. خ،ل» توقن ايضا بعدم انتبات وجوده و نفاذ كلماته و عدم افول نوره فاعرف تفلح و ليعدرنى اخوانى فى مشيى على خلاف هذه التعليقة فان هذا المطلب من اهم المطالب .

قوله (ص ١٤٧، س ٣٠١) : «نفوس المترددين.....»

اي الذين لم يسكنوا فى مقام التمكين ولم يتخلصوا من التلوين فقد يعلقون بالملاء الاعلى و قد يسقطون فى مهوى الدنيا ولم يذكر اصحاب اليمين من السعداء و هم من عشاقه فى المظاهر الجزئية كاصحاب الدنيا الا ان هؤلاء يطلبونه فى المظاهر - الجزئية الدائرة الفانية و اولئك يطلبونه فى المظاهر الجزئية - الدائمة - الباقية - اذا درجهم فى النفوس المترددين لعدم تخصيص الجهة العالية بالجهة - الكلية - حتى يشمل الجزئية - و حينئذ العلو باعتبار جنبه البقاء.

١- حدوث دهرى منتهى محضى نادر و حدوث عالم وجودنا البات نمتد چون وجود سرمدى حق كملت دهر «مطلوب» استقديم است ناچار مطلوب آتيم قديم است و عالم دهر علت عالم ماده است و عالم اجسام مطلوب دهر و قال ان يقول: اذا كانت الطة قديمة والعدم المجتبر فى الطة «اي عدم المطلوب» قديم پس عالم دهر قديم زمانى است و همجنين مطلوب آن اللهم الا ان يقال بالحركة الجوهرية فى الاجسام كما قررده المصنف والمات

قوله (ص ١٤٧، س ١٠) : « انه لا يوجد جسم من الاجسام بسيطاً كان او مركباً
الاوله نفس و حيوة »

المراد بالنفس الصورة المثالية الشخصية من المثل المعلقة- فانها من شئون -
النفس الكلية منزلتها منها منزلة- الصور الخيالية- من نفسك المنطبعة و نفسه- كل
نفس بالصور الخيالية اذ في مرتبة- ادراك الكليات العقلية بل كل واحد من الكليات
المقلية- عقل ولذا قالوا تسمية النفس بالعقل باعتبارها فيسمى عقلاً بالملكة و عقلاً
بالفعل و عقلاً مستفاداً و على القول باتحاد المدرك والمدرك فكون كل صورة
مثالية من عالم المثال الاكبر او الاصغر نفساً واضح .

قوله (ص ١٤٧، س ١١) : « لا بد وان يكون امرأ عقلياً.... »

و ذلك لانه لا يمكن ان يكون الصورة فاعلاً للهيولى لان تأثير الجسم والجسماني
بمخلية الوضع كما قرر ، والوضع لا يتصور بالنسبة الى الهيولى اذ لم توجد بعد و
حيثما وجدت فهي غير وضعية اذ الوضع في المراتب المتأخرة عن وجود جوهر الهيولى
وايضاً ما يتصور ان تكون فاعلاً مستقلاً للهيولى صورة ما وهي واحدة بالمصوم
والهيولى واحدة بالمد والفاعل لا بد وان يكون اقوى من المنفعل فصورة ما في-
الحقيقة شرط لوجود الهيولى و فاعله الواحد بالعدد الذى هو المفارق والصورة الجسمية
متجدة بالامثال والنوعية متجدة بالمراتب المتفاضلة او المتناقصه- والحركة- لا بد-
فيها من اصل محفوظ و امر ثابت و الا لم يكن حركة بل تكوّنات و تفاسدات آتية
فلا بد من نفس بها ثبات موضوعها و هو المطلوب^١

١- واعلم انه بناءً على اتحاد المادة والصورة وجوداً فالامر في حدوث الصور النوعية يدور على امرين ويلزم
اما حدوث الصور على نحو التبريج والحركة الذاتية واما يلزم انعدام الحقائق و منها الهيولى و حدوث-
الكائنات من كتم العلم لانه ليس للهيولى حقيقة متحالة عن الصورة حتى يرد عليه الصورة هذا برهان
قوى جداً وان غفل عنه الاكثرون

قوله (ص ١٤٨، س ٦) : « في ثمية دخول الشر في القضاء الالهي » .

اي سببه الهيمولي كما سيصرح فالهيمولي جنه و وقاية في باب انتساب الشر الى الوجود كما ان الماهية جنه و وقاية له في باب انتساب النقص اليه كالتقصية الامكانية التي يترأى في المقول المفارقة المحضة واما كيفية دخول الشر في القضاء الالهي فهي انه بالعرض و معنى بالعرض فيه مشربان احدهما عذب و حلو والاخر اعذب و احلي فالاعذب ان الشر عدم كما ادعوا بداهته والعدم لا يمكن ان يكون مجعولا للقضاء بالذات لانه وجود حق وهذا نقي و باطل لكن لما كان عدم الملكة فهو مجعول بالعرض للملكة و هذا مشرب افلاطون الحكيم المتأله والمعذب ان الشر و ان كان وجوديا وامكن ان يكون مجعولا بالذات للخير المحض لان خيره غالب على ما علم في التقسيم المشهور والخير المحض لا يترك الخير الغالب للشر المغلوب الا انه بما هو ذو خيرات غالبه مجعول لا بما هو ذو شر مغلوب فالنار مجعولة بما هي ذات خيرات لا تمد لا بما هي محرقة لشوب مسكين والوهم مجعول بما هو مدرك المعاني الجزئية الفاضلة الجيدة كالخوف عن الهلكة او كالخوف عن الميت و هكذا و هذا مشرب ارسطاطاليس الحكيم .

قوله (ص ٤٨، س ٩، ١٠) : « دون الطبايع والاجرام »

و كذا دون الاعراض الاخرى غير الاضواء والانوار العرضية فيسمونها الهيئات الفاسقة و عنده (قدس سره) لا اختصاص للنور بالانوار العرضية والاستفهامية الفلكية والانوار القاهرة الاعلى والادنين ومرتبته قدس نور الانوار بهر نوره كما عند الاشراقية بل الوجود بشرائره نور والوجوب الذاتي نور على نور .

قوله (١٤٨، س١٢) : «ظهرت فيها اولا الاجرام الشفافة»

اي الصور النوعية الفلكية بل ظهرت فيها الصورة الجسمية الواحدة بالطبع في الافلاك والعناصر والمراد بالاولية في الاجرام الشفافة التقدم بالطبع لكونها عسل العناصر و احيائها والمراد من احتمال الوجود احتمال الانوار الاسفهدية وقواها و اشار الى كثرة جهات القبول بقوله: لضعف قوتها. وبقوله: لتضاعف جهات الاعدام و بقوله : و بما هي في اصلها من عالم النور .

قوله (١٤٨، س٥١) : «وبما هي في اصلها من عالم النور....»

فان وجودها و ان كان قوة الوجود والقوة بالنسبة الى الفعلية ظلمة- الا انها بالنسبة- الى العدم المطلق نور كما ان الظل ليس بنور بالنسبة- الى النير و شعاعه- الا انه نور بالنسبة الى الظلمة و في ذاته ايضا وكذا القوة والاستعداد في انفسهما وجود اذ للوجود مراتب و كلها نور لان الوجود ظاهر بالذات ومظهر للغير وكل ظاهر بالذات ومظهر للغير نور فالوجود نور و اعلى مراتبه الوجود الذي هو فعلية محضة لا قوة تعتريه- و ادائها الوجود الذي هو قوة بحتة- لا فعلية فيه الا فعلية القوة و لهذا فالهوى نوع بسيط جنسه مضمن في فصله و فصله مضمن في جنسه و هذا معنى نوريته .

قوله (ص١٤٩، س١٨) : «وقد مر ان الجسم من حيث هو جسم.....»

بالمعنى الذى هو جنس لا قوام له بدون الطبيعة فانه لا بد وان يصير نوعا من الانواع المتكافئة محتاج الى الصورة النوعية و هي الطبيعة- السارية فى كل الاجسام وليس المراد من الحيثية- الجسمية- فقطاى بالمعنى الذى هو به مادة و نوع من -

الانواع المرتبة فانها فى نوعيتها المرتبة غير محتاجة الى الصور النوعية- التكافؤ-
لانه اذا كانت الهيولى نوعاً بسيطاً فى عالمه فكيف الجسمية والصور النوعية- انما سميت
صور النوعية لان التنوع التكافؤى فى الجسمية و فى الهيولى بها و لهذا بمد تامية-
الهيولى فى التحقق بالصورة الجسمية- فهي محتاجة بمد الى الصور النوعية ولكن فى-
التنوع اى فى صيرورتها نوعاً نوعاً فى تحولاتها الثالثية- كالجسمية او الهيولى-
المجسمة فى التحولات الثانوية لافى التنوع الرتبى الذى ذكرناه فان كلا منهما نوع
برأسه فى السلسلة الصمودية و ان لم يكن كل من الثلاثة- منفكة عن الآخرين ولكن
فرق بين ان يكون الشيء مع الشيء دائماً وان يكون الشيء نفس الشيء ثم ان الفرق
بين الدليل الذى ذكره هاهنا على وجود النفس اى الصورة المثالية لكل شيء وبين
الدليل الذى ذكره فى الاشراف الثامن ان هاهنا استدلال من مسلك عدم ربط المتجدد
بالثابت الا بمتوسط و هناك من مسلك ضرورة بقاء الموضوع فى الحركة بوجود
اصل محفوظ .

قوله (ص ١٥٠، ص ٥) : «وهكذا ذات الطبيعة نفس.....»

اى بما هى مأخوذة لا بشرط و انها من صقع النفس ولا سيما الطبيعة المجبولة
على طاعة النفس كما مر .

قوله : «ثم ما يلحق الجسم.....» اى للطبيعة افعال ثلاثة احدها الجسم و
ثانيها الحركات الطبيعية- من الاينية- والكمية- والكيفية وثالثها ما يحصل من الحركات
فى الغايات من التحيزات والالوان والطعوم والروائح والاشكال والمقادير و نحوها
والمراد بالفعل ليس المعنى المصدري بل مثل الظل اذا المعنى بالفعل هو التشأن .

قوله (ص ١٥٠، س ١٠) : «ومن شأنه ان ينقطع و ينفرق....»

فيغيب ذاته من جهة التباعد المكاني والتماذي السيلاني الزماني والغول-
الهيولاني لان وجود صورته للهولي فشأنه الذاتي هو الكثرة فما هو شأنه الكثرة كيف
يكون علة لوحده و اتصاله .

قوله (ص ١٥٠، س ١٤) : «فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه....»

هذه المباراة و سابقتها ناصئة على الحركة الجوهرية- والبراد من يدها وهلاكها.
لولا النفس ان الاجرام باعتبار تفرقها المكانيّة والزمانيّة وغيوبتها المكانيّة- والزمانيّة-
فى كل جزء من الاخر متشابكة- بالاعدام والبطلان و ما يترافى فيها من ثبات ما فاما
هو من اشراق النفوس و فى النفوس بماهى نفوس من اشراق العقول و ارباب الانواع
و رب الارباب فاذا نزع هذه الاشراقات عنها وردت الودائع الى اهلها ولا حظتها
فقط و بشرط لا ظهر بيدها و هذا هو دورها على ان ما فى لحاظك و علمك من-
الهيولى الاولى والهيولى المجسمة والهيولى المنوعة بالطبايع السيلالة اللواتى هى
نيران ذات لهب ذى ثلاث شعب و ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرجت يدك لم تكن
تراه له ثبات و وحدة و نورثة لان العلم مطلقا وجود نورى و هذه اشياء وجودها
العلمى اشرف من وجودها المعلومى كما ان الوجود الواجبي والمفارقي الذى من
صقعه تعالى وجوده المعلومى اشرف من وجوده العلمى الذى للعلماء من المخلوقين.

قوله (ص ١٥٠، س ١٨) : «بأنها تنمو وتنبث الكلا.....»

اى تصوير مادة للنبات و كذا للحيوانات والمعادن و كما يسند الفعل الى الفاعل
قد يسند الى القابل والا فمعلوم ان لا نمو ولا حس للارض و كون النبات والحيوان

ذوى نفس واضح ايضاً .

ان قلت : هذا غير محوج الى النفس لان الصيرورة المذكورة بسبب الهيولى .
قلت: اصل القابلية بسبب الهيولى ولكن القابلية المحصورة والاستعداد الخاص
بحيث يترتب الآثار الخاصة من القوام والمتانة والاستمساك ونحوها بسبب الصورة
الارضية والصنوبر الطبيعية مستمدة في الوحدة والاتصال والبقاء ونحوها من الصورة
المثالية كما مرء فالمستعد و ان كان هو الهيولى لكن مابه الاستعداد هو الصورة
وهذا كما ان القابل والمستعد للصورة الانسانية هو الهيولى لكن مابه الاستعداد
لهذه المستعد له في اطوار السخطة صور النطفة والملقحة والمضغة والجنين .
ان قلت : العناصر الاخرى ايضاً كذلك .

قلت : لا بأس به لانها ايضاً ذوات نفوس و اثبات شيء لشيء لا يستلزم النفي
عما عداه الا ان الارض الزم لانها المنصر الغالب وكالارحام لهذه .
قوله : «فانها نبات ارض» تشبيه بالنبات .

قوله : «وانما» تتلون هذه فيها من اجل الكلمة ذات النفس» المراد بالكلمة
رب النوع وهو فوق النفس وصاحبها وخلاصة كلام المعلم ان التمكن والاقنياد في—
الارض للتصاوير المخصوصة و كونه مابه الاستعداد لها بسبب النفس التي هي الصورة
المثالية كما ان شأن رب النوع للارض الطاعة والاقنياد لارباب الانواع الاخرى و
نسبة الارباب الى الارباب نسبة الاصنام الى الاصنام وهو ابداع من جهات الذل
والفقر في السواقل من الانوار القاهرة بالنسبة الى السواقي كما في قاعدة الاشراق

١- في النسخ المتولجيا : فانها نبات ارضى

٢- في النسخ التي رايناها : وانما تكون هذه.....

فالارضى ثلاث ارض طبيعية ملكية- وارض عقلية جبروتية- وكلها حيث- لكن الاولى بالعرض والاخيرتين بالذات بل هنا رابعة هي اللاهوتية- هي الصورة العلية السابقة- على الكل و هكذا لكل شيء كما سيصرح المصنف (قدس سره) .

قوله : «وايضاً لا يعلم الحواس....» لكونها مدركة للمحسوسات بالذات لها ولا وجود للمحسوسات بالعرض لها والنفس عالمة بها لكون ماهياتها محفوظة في كلتا الشائين والوجود حقيقة واحدة لاتفاوت فيها الا بالكمال والنقص و للنفس وحدة جمعية .

قوله (ص ١٥٢، س ٧) : «كما ان هيولى كل فلك»

هذا على مذهبه (قدس سره) فلا ميز في صرف القوة كما لا ميز في صرف الفعلية فهىولى جميع العالم واحدة واما على مذهب المشائين فهىولى كل فلك مخالفة بالنوع لهىولى فلك آخر وكذلك لهىولى المشتركة في العناصر و نوع كل منحصر في شخص كما في المقول .

قوله (ص ١٥٢، س ٨، ٩) : «بل بسبب كثرة الجهات الفاعلية»

يحتمل ان يراد بالجهات الجهات التي في المصادر لانفسها كجهات الشهود والاشراق والقمر والذل والحب و نحوها التي هي بازاء ارباب الانواع و لكن على هذا يرتفع التفاوت بالمراتب والدرجات والحال انه (قدس سره) يقول به كما في مراتب اصل الوجود كيف و هو يصرح مراراً بانّه الاولى في العقل الاول ذاتي والثانوية في - الثاني و هكذا فالاولى ان يراد بها بقرينه- قوله كائنات شئ واحد اختلف افعيله جهات فاعليتها فيما دونها و هي المراتب والدرجات التي فيها و خلاصته ان المقول

تتخالف باعتبار معلولاتها كالأفلاك والأنواع الأخرى كما ان الهيولى يختلف باعتبار مقبولاتها ولا ينافي الوحدة التي بصندها الان المراتب تميزات لا تشخصات حتى تصير اشخاصاً فتكون كالعقل بالفعل والمقل المستفاد والمقل الفعال لشخص واحد فراتب العقول فنون وشئون ذاتية لشخص واحد كنفس شخصية لها مراتب و لطائف والتوفيق بين ما قاله (قدس سره) و بين ما قاله المشائون من الاختلاف النوعي بينها فضلاً عن الشخصي ان نظرهم في الاختلاف النوعي الى ماهياتها و مفاهيمها المتخالفة وفي الاختلاف الشخصي الى المراتب المتميزة و نظره (قدس سره) الى وجودها الحقيقي وعدم المكثرات المادية ولو كان المادة بمعنى المتعلق كما في النفوس وان الماهيات اعتبارية والوجود مابه الامتياز فيه عين مابه الاشتراك سيما الوجود المفارق المحض والى انها من صقع الربوبية و انها موجودة بوجود الواحد الاحد باقية ببقائه .

قوله (ص ١٥٢، س ١٢) : «وذلك قوله تعالى وما امرنا الا واحدة...»

بان يكون الامر في الآية المباركة عالم الامر اى عالم العقول سواء كانت في -
البدائيات او في النهايات .

متحد جانهاى شيران خداست

واطلق الامر عليها لانها نفس كلمة الله ولم تخرج من «كلمة كن» لان المؤتمس هناك مستهلكة فانيه و احكام الوجوب منفيه و لو حمل الامر على الوجود المنبسط على كل بحسبه والماء السائل في الاودية بقدرها كان شاهداً ايضاً لما علمت من استهلاك المؤتمس هناك فلم يبق و لم يكن فيها الا امر الله و مشيئة الله سيما على قول الشيخ -
الاشراقي والمصنف (قدس سره) انه لا ماهية للعقول .

قوله (ص ١٥٣، س ٢) : «فتحس من هذا.....»

ليس هذا تنظيراً للمقام بل موصلاً الى نفس المطلوب فان الفصل الاخير هو الناطق و معناه المدرك للكميات والادراك لها في اول الامر بالقوة كما في حد العقل بالقوة والهولاني و في مرتبة بالفعل بنحو العقل البسيط الخلاق للتفاصيل كما في حد العقل بالفعل و في مقام ادراك العقل الفعال ادراكه عند الاتحاد به والفناء فيه فالفصل الاخير الاشتقاقي هو العقل فهو الجامع لكمالات كل الانواع و فمليتها .

قوله : «ومن كل علة عالية» اي الفاعل الالهي لا الطبيعي والسنخية معتبرة بين العلة والمعلول و معطى الشيء ليس فاقداله و قد ادعى بعض المحققين بداهة هذا .
قوله : «ومن ان حركة الطبيعية ...» وان هذه الحركة استكمالية كصيرورة النبات حيوانا و.صيرورة الحيوان انسانا و صيرورة الصبي رجلاً بحيث ان فيها وجدانا ثم وجدانا وهكذا وليس من باب الانقلابات و مواقع الخلع واللبس حيث ان فيها وجدانا و فقدانا .

قوله : «لان فيه جميع صفات الاشياء» اي ذاتياتها و عرضياتها و بالجملة حقايقها فان المراد بالصفة مثل ما يقال الوصف العنواني اما عين ذات الموضوع او جزئه او عارضه و يمكن ان يراد بصفات الاشياء حيوتها و علمها و قدرتها و ارادتها وغيرها من الكمالات التي مرجعها حقيقة الوجود ففيه العلم و علمه كل العلوم وهكذا والاول انسب بقوله كل الاشياء .

قوله : «وليس فيه صفة الا هي تفعل شيئاً» يعنى ان هذه الصفات جهات فاعلية فيما دونه و هذه الفقرة اشارة الى مقام الوحدة في الكثرة منه كما ان الاولى اشارة الى مقام الكثرة في الوحدة .

قوله : «كيف العقل و كيف لا نرضى» تلميح الى قوله : ارضيا . حيث انه وحدته عددية و وحدة العقل وحدة حتمية للوحدة الحق- الحقيقية .

قوله : «ان يكون واحدا» اى فى ان يكون العقل واحدا.... حذف حرف الجر عن كلمة ان قياس مطرد .

قوله : «واى الامثال ...» كلمة اى استفهامية- يسئل عن نفسه تعيين الامثال العقلية و يجب بان مرادنا الكليات العقلية كالصورة الكلية- النباتية- والحيوانية- و نحوها فان كل كلى عقلى له وحدة جمعية- ينسحب رداء شموله كل جزئياته و يسع وجوده بوحده جميع وجودات رقايقه فانك ان وجدت هذه اى صرت واجدا فاحصا عنها هل كل كلى منها واحد ام ليس بواحد علمت ان كل واحد منها واحد ووحدة جمعية وانه شئ يوازي بوحده اشياء كثيرة مختلفة من نوعه فكلمة باقى باشيء للبديهة- و اما الكلمة- التى فى الهيولى اى الكلمة- التكوينية- من القوى الحيوانية والنامية فى- الهيولى فهى واحدة وحدة عددية فاتها مختلفة الذات لذوات اخرى لعدم جامعيتها وفى بعض النسخ مختلفة الصفات والمراد بالصفات ما مر من الاوصاف العنوانية التى عين الذات .

قوله (ص ١٥٤، س ٦) : «الروح ملك من ملائكة الله له سبعون الف وجه»

بيان للكثرة فان العقل الكلى بسيط الحقيقة بدمرتبة الحق سبحانه هو كل الاشياء فانظر الى كثرة انواع الثوابت والسيارات والعناصر البسيطة والمركبات و طبائعها و تقوسها و الى كثرة افراد كل نوع و الى كثرة الستة و لغاتها فى العقل جميع هذه بنحو الرق واللف و يمكن بيان النكسة بوجه كلى ان الافلاك والعناصر عوالم عشرة

ولكل سبعة ابطن مثل اللطيف السبع من الانسان مثل الطبع والنفس والروح والسر والخفي والاخفي و كل من هذه مظهر للآلف من اسماء الله تعالى و ان كان المراد الروح الانساني المتصل بروح الامين فيمكن ان يراد بالمشرة القوى المشر الظاهرة والباطنة التي في كل من اللطيف السبع بحسبها ثم الكل مظاهر الاسماء ولما كان كل شيء فيه معنى كل شيء كان في كل منها كلها ولاعرا بها عما في الضمير من الغيب المكنون والسر المصون كانت السنة مسبوحة-

قوله (ص ١٥٤، س ١٤) : « في عالم الاله »

قد عبر عن عالم الجبروت بعالم الاله لان العقول من صقع الربوبية- موجودة بوجود الله لا بايجاده ببقاء الله لا بابقائه واحكام الوجوب عليها غالبه واحكام الامكان فيها مستهلكة و كل منها يقول بلسان حاله من رأي فقد رأى الحق تعالى .

قوله (ص ١٥٤، س ١٥) : « وربما يسميها المثل الالهية »

وجه التسمية- امر ان احدهما انها مثالات لما فوقها من اسماء الله الحسنى والاخر انها امثال لمادونها فان العقلاني من كل نوع والطبيعي منه مشترك كان في الماهية ولازمها و لما فوقها ايضا من صور الاسماء كالانسان اللاهوتي .

قوله (ص ١٥٥، س ١٦) : « ان القسمة »

اي القسمة العقلية والقصية- المنفصلة فان العقل يحكم بان الانسان مثلاً اما سيال واما غير سيال كما يحكم بان الآن اما سيال و اما غير سيال والكيف اما سيال و كذا في الوضع والابن والكم والمراد بمعنى الانسانية الكلية الطبيعي الصادق عليها وقد عبر في الاحاديث عن الانسان الثابت بآدم الاول وعن الثور بثور تحت العرش لا يرفع

رأسه استحياء من الله تعالى وعن الديكة بديكة تحت العرش اذا صاحت تبعته الديوك الطييمة في الصباح ونحو ذلك و الى هذه الثابتات من افراد الانواع يشير كلام المولوى :

قرنها برقرنها رفت اى همام واين معانى برقرار و بردوام
والاكثر فى كلمات العرفاء اطلاق ارباب الانواع على اسماء الله تعالى .

قوله (ص ١٥٥، س ٤) : «واياها يتلقى العقل»

اى ينال العقل المثل النورية حين ادراكه للكليات العقلية كما مرفى بمبحث الوجود ذهنى ان ادراك الكليات مشاهدة النفس ارباب الانواع التى فى عالم الابداع ولكن عن بُعد .

قوله (ص ١٥٥، س ٥) : «وجعلوا العلوم والبراهين»

اى اعتقدوا ان العلوم الكلية التصورية من الحدود والرسوم والتصديقيه من البراهين والادلة تؤم نحو هذه و تناولها فالحدود والرسوم لنيل ذواتها والتصديقات الموصلة لنيل صفاتها لكن مراتب النيل متفاوتة فهذه كائنات تنير ذوات الافراد الطبيعية والمثالية واحكامها و صفاتها ولولاها ولولا انارتها لم يعلم شىء اذ الجزئى لا يكون كاسبا ولا مكتسبا اذ المبادئ الكلية انما تقام على الكلى لا على الجزئى وعلى الامر الدائم لاعلى الامر الدائر الزائل فلولاها لصعب الامر باستلام كل جزئى اى ظواهرها لا حقايقها .

قوله (ص ١٥٥، س ١٠) : «فان قلت»

ناظر الى قوله : «ان للانسانية معنى واحدا» الى قوله : «فهو اذن المعنى المعقول

المفارق.....»

قوله (ص ١٥٥، س ١٤) : «ومعنى مشترك.....»

هو ماهيتهما والكلّي الطبيعي الصادق عليهما و يمكن ان يقال مناطا الحمل
جامعية ذلك المفارق وجودات اصنامه بنحواتهم و ايسر و حكاية هذه الوجودات ذلك
بنحو الضعف والفرقة- فهذا مثل ان يقال الشمس هي الاشعة للسخرية لكن بلا تجاف
عن مقامها الشامخ والفرق بين هذا و بين ما قال : ان جهة الاتحاد على ما قال هي الكلّي
الطبيعي و على ما قلنا هي الكلّي العقلي ويرجع الى ما يقول في بيان الكلية قوله
مراده من المثل هو الصور العلمية القائمة بذاته تعالى والصورة ماهية الشيء والتي هو
بها هو فالعلم بالشمس شمس اخرى وبالقمرة قمر آخر وهكذا ولا سيما ان الصور العلمية
التي هي للاشياء ما هي عليه و حاق نفس الامر فصيح ان هناك انسانا آخر او سماء
اخرى او ماء آخر وهكذا والقيام بذاته تعالى لا يصادم قولهم بقيامها بذواتها لانها
هناك موجودة بوجوده تعالى و هو تعالى كمالها وتامها وقيامها بباطني ذواتها قيامتها
بذواتها فلا يلزم عليه ما سيذكره المصنف (قدس سره) من انها حينئذ قائمة بالخير

قوله (ص ١٥٦، س ٩) : «وهو ان المراد منها وجود الطبايع النوعية»

فقولهم ان في معنى الانسانية انسانين حق اذ كما ان زيدا انسان كذلك القدر
المشترك بين الاناسي انسان و قولهم انه موجود حق لان الكلّي الطبيعي موجود و
قولهم واحد نوعي وقولهم مجرد نم مجرد في المرتبة و قولهم باق ابدى صدق لانه
باق محفوظ بتعاقب اشخاصه انما الدوائر الزائلة اشخاصه .

قوله (ص ١٥٦، س ١١، ١٢) : «بناء على عدم التفرقة معنى»

على تأويل الشيخ يلزم انهم لما راوا ان الماهية المطلقة موجودة تفوهوا : «بان الماهية المجردة موجودة» اى المجردة عن المادة و لواحقها لا المجردة عن جميع ما عداها فانها محال ولما راوا وحدتها النوعية و تجردها فى مرتبة ذاتها تفوهوا بالوحدة الشخصية- والتجرد الواقعى حيث قالوا: ان لكل نوع فردا مجردا ، بل لم يفرقوا بين البقاء النوعى والبقاء العددي فراوا ان النوع محفوظ بتعاقب الاشخاص و تفوهوا بانه يد الفرد المجرد وظنى ان الشيخ اراد ان النوع الطبيعى باعتبار وجهه الى الله حكمه حكم الحركة الوسطية والاكن السيال و باعتبار نفسه و تعاقب افراده حكمه، حكم الحركة القطعية والزمان فهو باعتبار الاول مثال نورى الهى و معلوم ان الحركة الوسطية- ليست وحدتها بالمصوم ولا بقاءها بالنوع فكذا مافى حكمها^١ فتأويله [و تأويل] السيد المحقق الداماد (قدس سره) متقارباً المأخذ .

قوله : «فحكموا بوجود الماهيات المجردة» متفرع على عدم التفرقة فى المقامات الثلاث .

قوله (ص ١٥٨ ، س ٢) : «وقد شعروا عليهم.....»

فيه نظر؛ لا تثم لا يشتون للاعراض ارباب انواع وان العرض هناك فى مقام المعروض ، والمعروض فى مقام العرض ، والالزم القوة والفقد والموجودات هناك تامات و كذا النظر فى قوله : «و مصاد وصور» فان المادة من خاصية هذه النشأة

١- فى الاثر النسخ كما فى هذه النسخة : فتاويله و تاويله السيد المحقق الداماد . والظاهر فتاويله و تاويله السيد الداماد .. عبارة التعليل لا تلام التواضع .

الهولانية وإذا قيل : ان موجودات نشأة فى نشأة اخرى لم يقصد انها مع خاصية-
النشأة فيها بل ينفض هذه عن ذيلها والالاتحدت النشآت وانما قال وان يوجد هناك
علم النجوم مثلا لان العلم موضوعات و محمولات فاذا تحقق الموضوعات واعراضها
هناك تحقق العلم اذا تحققت بوجودها الرابطة لمقولنا .

قوله (ص ١٥٨ ، س ١٥) : «وانما توجد فى العقل»

اي الماهية المجردة عن المادّة و لواحقها توجد فيه ، واما الماهية المجردة-
المقابلة للمطلقة فى مباحث الماهية- فهى لا توجد فى العقل ايضا لانها مجردة عن-
الوجود العقلى ايضا و قد مرّ .

قوله : «ان نوع اصنامها الجسميّة ام هى امثلة لها» اقول يمكن استنباط المثلية
من كلام الشيخ المتأله^١ لان من وجوه استدلاله قاعدة امكان الاشراف كما سيجىء
والمشهور عند المعبرين لهذه القاعدة اشتراك اتحاد ماهية الاشراف والاخص حتى يلزم
من امكان الاخص امكان الاشراف اذ المواد^٢ الثلاث من لوازم الماهيات، فيجب ان يكون
جميع افراد الماهية ممكنة^٣ لو امكن فرد منها و واجبه- لو وجب و متممة- لو امتنع
فلو كان من نوعين لم يجر القاعدة فيه لذ يقال حينئذ لعل^٤ عدم صدور الاشراف قبل-
الاخص^٥ لا متناعه و قد نقل المصنف (قدس سره) هذا الشرط عنهم فى اواخر الاهيات
من الاسفار^٦ .

١- والحق مع الحكيم المعشى لان شرائط اجراء قاعدته امكان الاشراف اتحاد النوى : سيما على طريقة الشيخ
المتأله القائل باصالة الماهية .

٢- الهيئات الاسفار ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١٦٦ ، تنبيه عرشى: المشهور عند المعبرين لهذه القاعدة ان يرامى
فى جرياتها شرطان : احدهما استعمالها فى متحد الماهية للشراف والخير دون غيره والثانى
استعمالها فى ما فوق الكون والابدييات لا العاديات .

قوله (ص ١٥٩، س ٤): «ولم يتبين أيضاً»

هذا وما بعده و امثالهما سهل الانحلال على القول باصالة الوجود و انه بحقيقته البسيطة ذات مراتب متفاوتة بالكمال والنقص والغنى والفقر و نحوها و على القول بالحركة الجوهرية و جواز تحول الطبع الى النفس والنفس الى العقل الفعال و على القول بان حقيقة كل نوع يفصله الاخير وان ماسواه من الفصول والاجناس شرائط لحصوله قبل حصوله و فروع له في وجوداتها بنحو الكثرة و ليست بخارجة عنه في وجودها بالنحو الاعلى والبساطة عند حصوله ، فان البسيط كل الكمالات الاولى والثانية التي فيما دونه بوجه اتم و اما على عدم القول بهذه المذكورات فهي عرق الانحلال كما لا يخفى والشيخ الاشراقي لا يقول بهذه و لم يتبين ولم يكشف عن وجوهها .

قوله (ص ١٥٩، س ٦) : «وافراد نوع واحد بالذات»

لما اراد ان يذكر القاعدة كلية استعمل لفظ الافراد تليفاً او من باب الثبوت على الوجه الاولى لانه اذا لم يكن افراد نوع واحد كذا فمراتب نوع واحد هكذا بطريق اولي؛ والا فسلوم ان الانوار القاهرة مراتب نوع واحد بل سنخ واحد اذ لا ماهية لها عنده كما عند المصنف (قدس سره) فضلاء عن المادة مطلقاً والحال ان تعدد افراد نوع

١- فالمقول الطولي و مراتبها المتعددة المتكثرة (لا على نحو اشتركت في الماديات) فان مراتبها ليست بافراد حتى يقال : انها من مراتب نوع واحد لانه بناءً على اصالة الماهية و ملاحظة الكثرة كل عقل نوع بسيط واحد لان المجرد نوعه منحصر في فرد و تكثر الفردي انما هو من ناحية المادة والجهات المتكثرة في الفاعل و هذين الجانبين غير موجودة فيما نحن بصدده بانه واما بناءً على عدم الحاصل اشتركت في المقول وانها كلها من ابعاض وجود واحد فالمقول ليست من سنخ الماهية ولا تتصف بالمعنى النوعي والجنسي فاساهم .

واحد بالمادة و لواحقها .

قوله (ص ١٥٩، س ٨، ٩) : «واما خامساً فليظهر تعدد هذه الاشخاص»

الاولى ان يدفع تأويل السيد المحقق الداماد (قدس سره) : بأن كلا من الانواع الطبيعية مأخوذة هكذا اى متدلية بالمبادئ العاليه و متعلقه معها بمبدء المبادئ جل سلطانه انما هى مقام ظهور تلك المثل النورية لا مقام خفائها و قاعدة مخروط نورها لا رأسه الجامع لما فى القاعدة بنحو ايسر و اعلى و مرتبة الوحدة فى الكثرة لها لا مرتبة الكثرة فى الوحدة لها . فكلما افاده السيد (قدس سره) من : «ان الموجودات - المينية بما هى واقعة فى وعاء الدهر لها البقاء الدهر لا الزمانى والوحدة الحقيقية - و انها المسلوب عنها احكام المادة» و امثال ذلك مقبولة لان النسخة معتبرة بين المبدء والاثر فائز الكلى كلى و اثر الواحد و حقه جمعيه واحد و حقه تناسبه فالافراد مأخوذة بشرارها مجتمعة فى وعاء الدهر لا متعاقبة كما فى سلسلة الزمان خلال المثل النورى و رقيقه - الحقيقة - بل رقيقه - الحقيقة - والمقيد بما هو مقيد لا يليق ان يكون ظل - المطلق ولكن لا يسمننا و لا يفنينا من جوع فانها هكذا قاعدة مخروط نوره و مقام ظهوره و وحدته فى كثرة و تجليه فى رفاقته فله مقام تنزه و مرتبة جمع اوجع جمع و مقام كثرة فى وحدة و المثل فى ذلك المقام الشامخ مجردة بلا تجريد مجرد و معمرة بلا تمرية ممر لا انها منسحب عليها حكم المجرد و مسلوب عنها حكم المادة ثم الماديات مأخوذة كما ذكره و ان كانت دهرية لكن وعائها اوانى الدهر بخلاف ذوات تلك - المثل النورية فان اوعية وجودها اعلى الدهر و اما ما ذكره المصنف (قدس سره) هنا فى الدفع من ظهور التعدد وكذا فى الاسفار فالسيد (قدس سره) ينادى بانها بما هى

مضافة الى المبدء الواحد واحدة و من المأثورات عن الحكماء : ان الازمنة والزمانيات بالنسبة الى المبادئ العاليه- كالآن كما ان الامكنه- والمكانيات بالنسبة اليها كالنقطه- والتشثيل بالآن السيال والزمان والحركة التوسطية والقطعية- قد مضى فتذكر^١ .

قوله (ص١٥٩، س١٩) : «ومبد تقيرها و تقومها هي الطبيعة»
كما انها مبدء الحركة الاينية- و غيرها كذلك مبدء حركة الهولي في الاستعدادات والانفعالات فالمراد بالسادة هي الهولي لقوله: بقي الامكان الى غير النهاية .

قوله (ص١٦٠، س١) : «والحركة والزمان»
الى قوله : بل هما نفس الحدوث جوابان عن سؤال اوردته عند استدلاله على الحركة الجوهرية فيما سبق من انه لم لا يجوز ان يقال : التجدد ذاتي للحركة المرضية والذاتي لا يملل فلا يثبت تجدد الطبيعة . فيجب اولاً كما ذكرنا سابقاً : انه لما كان ما بالعرض منتهياً الى ما بالذات انتهت الذاتية في التجدد الى الطبيعة الجوهرية- اذا اعراض في ذواتها وتجدها تابعة محضة .

و ثانياً : ان التجدد امر نسبي و تجدد الشيء بما هو تجدد الشيء ليس بشيء حتى يقال انه متجدد فضلاً عن ان يقال: انه متجدد بالذات، انما هو تجدد فقط كما ان حدوث الحادث ليس بحادث انما هو حدوث فقط فالتجدد بالذات هو الطبيعة .

قوله (ص١٦٠، س٤) : «فلا بد لكل طبيعة من محرك.....»
فكما انه يقال لكل متحرك فلنكي لا بد من محرك عقلي كذلك لكل متحرك هو

١- وقد قرر في مقدم ان الوجودات العادية ليست من جنس المضاف حتى تكون بالنسبة الى شيء امرأ مجرداً صرفاً وبالنسبة الى امر آخر مادي صرفاً والمادي مادي ابدأ والمجرد مجرد انزاً والشئ لا يخرج عما هو عليه وان ربنا جعل كل شيء قدرأ .

كل طبيعة في الانواع البسيطة والمركبة- محرك عقلي لكن المحرك كما قال (قدس سره) : قسمان، محرك يعطي الحركة كمحرك الصورة الجسيمة ومحرك يعطي الوجود للمحرك الاول كمحرك الطبيعة ، و هو المحرك الحقيقي اذ لولا اعطاؤه الوجود للمحرك الاول لم يتحقق حتى يحرك و هذا استدلال على المثل من باب المحرك الفاعلي و لنا ايضا استدلال عليها من باب المحرك الغائي بان يقال للطبايع والنفوس مطلقا غايات فالكل بصدد الاستكمال حتى يتصل بعالم العقل بالاستغناء عن هذه المواد فكما ان الصور- المادية تستغنى عن الهيولى و تتحول الى الصور الصرفة المثالية- كذلك المعاني والنفوس التي مضى ان لكل نفساً تتحول الى مثال نورى الهى و هو من المقول التي في الطبقة المتكافئة و هذه حشرها ^١ .

قوله (١٦٠، س ١٢) : «فيكون صورتها المفارقة»

١ اى كما ان الصور النوعية- التي يقول بها المشايخ- صورها المقارنة- كذلك المثل النورية صورها النوعية- المفارقة فالاشرافيه- وان لم يقولوا بالصور النوعية- الجوهرية- المفارقة- لائنها عندهم اعراض لكنهم يقولون بالصور النوعية الجوهرية- المفارقة .

قوله : «ووحدة الهيولى جنسيه» اى ضعيفة فان وجودها قوة محضة و الا فمعلوم ان وحدتها عديدة و هى قابل شخصى ولو كانت وحدتها جنسيه- والجنس وجوده وجودات كما علمت لم تكن باقية في الاحوال ولم يصح ان يقال : هذا ذاك

١- ولقال ان يقول: لا يلزم ان يكون حشر الاشياء ونشرها واتصالها واتحادها مع موجود مثله في الماهية حتى يثبت وجود المثل النورية برجوع كل موجود متحرك الى غاية موجودة في العالم الاخرى والا يلزم ان يكون الحق الاول لاماهية نوعية والحال انه بجبر جوع الطابق الى الحق المطلق في القيامة الكبرى .

فى الفصل والوصل و فى الانقلاب الم تسمح قولهم: ان الواحد بالمد الذى هو المفارق مع واحد بالموم الذى هو صورة «مأ» علة الواحد بالمد الذى هو الهوى ولا بأس بكون الواحد بالموم علة- لواحد بالمد لانه شريك الحكة والملة- الفاعلية الحقيقية- هى المفارق و هو واحد بالمد

قوله (ص ١٦٠، س ١٦) : «فالطبيعة ينظم ذاتها من جوهر ثابت عقلى....»

مثاله كما مر مخروط نور رأسه ثابت و قاعدته متصلة بماء متموج متلاطم فهذه النور الذى فى القاعدة متوج او كالشمس الثابتة فى السماء المتصل شعاعه- بذلك الماء و يتحرك الشعاع ، و يتغير عكسها بحيث لا يبقى من شكلها رسم فهذه الطبيعة النوعية كالشعاع الذى فى القاعدة والمثال النورى الالهى كنقطة الرأس الراسمة- لمحوره و دائرته و سطحه و جسمه او كالشمس الثابتة فى السماء .

قوله (ص ١٦٠، س ٣٠) : «شيئاً محسوساً»

اى بالعرض و هنا انسانان آخران احدهما الانسان المحسوس بالذات والاخر المثالى .

قوله : «او فى الخارج» ان قلت : لا يلزم المثل من مجرد الوجود فى الخارج اذ لعل ذلك بقيامه بالعقل الفعال شهود والنفس اياه فيه .

قلت : لو كان قائماً بالعقل الفعال يلزم عرضية الجوهر، ايضاً مع ان انتقاش- المبادئ بصور ماتحتها يلزم منه اتصال العالى عن السافل و فيضان الصور عليها مما فوقها يؤدى الى الكثرة فى الذات الاحدية تعالى عن ذلك فبقى ان يكون الصور قائمة بذواتها .

١- بنادى على التركيب الانضمامى بين المادة والصورة ان المادة بوجودها المنخاز عن الصورة مع اعتبار المجرى علة للهوى وما ذكره رء.. يناسب مسلك المؤلف الملامه

قوله (ص ١٦٤، س ١) : «بما يخصها من الوضع»

بيان لمشاركة المادة بأن القوى والطباع لما كان تأثيرها بمداخلية الوضع كان تحصيل الوضع الخاص كالمحاذاة والمقابلة ونحوها بمادة القوة اعنى الجسم الحامل لها اذ هو كسرير لها مقرب للتأثير والتأثر والوضع كالتقرب والمحاذاة لا يتصور بين القوة و محلها فلا تؤثر فى مادة نفسها والا لكانت غنية عن المادة فى الفعل وكل غنى فى الفعل عنها غنى فى الذات فيكون عقلا «هذا خلف» .

اقول : اشتراط تأثير القوة الطبيعية بالوضع انما هو عنده تأثيرها فى مادة غيرها لان التقرب او المحاذاة او المقابلة او ما فى حكمها يجعل مادة المنفعل كالمتحدة بمادة الفاعل فيسرى التأثير منها اليها واما مادة نفس القوة فلا تحاد ما بينها لا حاجة الى الوضع المقرب واما الغنى عن المادة فى الفعل فلا يلزم اذ نفي الخاص لا يستلزم نفي العام كيف و ايجاد القوة موقوف على وجودها و وجودها موقوف على المادة بل على وضعها اى جزء المقولة كما مر انه لازم غير متأخر فى الوجود والحق عندى ان يستدل بأن القوى والطباع يمكن ان تكون للأثار فاعلا الهيا اى مفيض وجودها لانها مشوبة بالقوة والاستعداد و انسلت الحق فلا يعطى الوجود الا ما هو عرى و يرى مما بالقوة واما انه لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود فلكثرتها و وحدته فليكن معطى وجودها المقول الرضية ، واما سيلانها و حركاتها فلا بأس باستنادها الى القوى والطباع لان الحركة امر بين صرافة القوة و محوطة الفعل فلا يلزم ابطال القوى والطباع ولا تعطيلها والمشاؤون لا يمتنون بفاعليتها الا هذا .

قوله (ص ١٦٤، س ١١) : «ومع ذلك ينسب هذه الآثار»

لثلا يلزم ابطال القوى والطباع وهذه النسبة لوجوه ثلاثة، احدها : ان الطباع

لما كانت مراتب نازله من المفارقات فالاسناد الى بواطن ذواتها اسناد الى ذواتها .
و ثانيا : ان الفعل قد ينسب الى قابل الطبيعة فالاسناد اليها ليس باقل من الاسناد اليه
و ثالثا : ان فيض الوجود من المفارق يمر على الطبايع والقوى اولا ثم على الآثار
ثانيا ولا معنى بوساطتها الا هذا القدر .

قوله (ص ١٦٣، س ١٥) : «لما دريت من علومنا المشرقية»

تحقيق للتماثل بين الصنم و ربه الذي لم يعلم من كلام الشيخ الاشراقي بعد ما بين
ان التفاوت بالاشد والاضعف والغنى والفقر غير قادح في التماثل في الحقيقة
المشككة بذكر القاعدة السابقة من ان شئيه النوع يفصله الاخير خاصة فكما ان
الفرق الجبروتي من كل شئ بسيط كذلك الفرد الناسوتي لانه الفصل خاصة والفصول
والاجناس الاخرى مضتة فيه بنحو اتم وبسط لانه جامع لوجودها و فعليتها و
كمالها وان كان وجود الجسم و فعليته وتجوهر الهيولى و انبساطه و كما انه لا
جسيئة ولا نمو ولا نحوها في الجبروتي كذلك لا عبرة بها و بموادها بما هي
طبيعات في الناسوتي .

قوله (ص ١٦٤، س ٣) : «فكذا المانة»

اي كما ان الهيولى الاولى قابلة فالهيولى الثانية كذا فانها حاملة للحقيقة لا
انها جزؤها .

قوله (ص ١٦٤، س ٤) : «يلزم وجودها من غير استعداد»

ان اردنا بالقوى والمبادئ وجودها الا نظوائى في الصورة الكمالية الاخيرة
فالمراد باللازم اللازم الغير المتأخر في الوجود ومعناه ما لا ينفك عن الشئ عقلا

من باب ضرورة ثبوت الشيء لنفسه و ان اردنا بها وجودها بنعت الكثرة ولو فى صراط حركة مادة نفس الصورة فاللازم متأخر فى الوجود ولكن فى الوجود الذى هو مرتبة من وجودها و مقامها المسمبر عنه بالوحدة فى الكثرة فهى حينئذ فروعها و شئونها و فنونها ، بل اللاتى فى المواد المتمثلة الاخرى اظلفتها و موادها مرئى لها و بالجملة لها فى المركب حصول تماقبى قبل حصول المبدء الفصل الاخير وحصول معه وحصول فيه فالاول بنحو الاعداد و الشرطية لا الشطرية والثانى بنحو الفرعية و الخادمية و هما الاعتباران اللذان ذكرهما (قدس سره) والثالث بنحو الانطواء بلا تكثر و اشار الى الثالث بانه المبدء الفياض لفروعها فان الاصل جامع لعمليات الفروع و لهذا لا بأس بفقدانها بنحو التكثر و التشتت .

قوله (ص ١٦٤، س ٦) : «وكما ان الصورة الطبيعية.....»

كالنفس النباتية والحيوانية والنفس الانسانية بما هى نفس فانها اصول والقوى فروع و مواد القوى فروع الفروع فكذلك هذه الاصول فروع للمثل والابدان فروع الفروع .

قوله (ص ١٦٤، س ٨) : «وكذلك تلك الفصول.....»

اى التى قلنا : انها حرايط و فروع بالنسبة الى الفصل الاخير للنوع الاخير كانت مقومات وكمالات اولى فى انواع اخرى اصنام لاصحابها ولكن فى النوع الاخير رؤاد و خدام .

قوله : «كنسبة الاصنام الى الاصنام » فكما ان صنمه هيكल التوحيد و رتق كل الانواع الطبيعية و لف الاصنام المنتشرة و هى مقاماته الفرعية و نشره و فقه و

ذلك بل فضالته كذلك نسبة صاحبه الى اصحابها فانه كل المقول المتكافئة و رتبة الانوار القاهرة و تلك الاصحاب شؤنه و تجلياته و تفصيله .

هم ز جمله بيش و هم بيش از همه جمله از خود ديده و خویش از همه

قوله (١٦٥، س ١٤) : «فالجواب عنه ان نسبة هذا الحس»

هذا جواب مجمل تفصيله : ان الحس هناك ليس انفعالا لانه ليس بالقوى — الانفعالية الميولانية الخالية في ذاتها عن الصور وانما يتجلى بالصور لاجل اوضاع تحصل لسوادها مع مواد القوى بل للمقل المفارق علم حضوري بالوجودات و من جملة الموجودات الحاضرة لديه المحسوسات و حضورها عنده على وجهين: احدهما بنحو الانطواء اذ كل بسيط فهو كل الوجودات التي دونه فهو احساسه قبل ايجادها، وثانيهما : بنحو حضور المعلول عند علته المحيطة به و هو احساسه بها بعد ايجادها وعلى اى التقديرين والاحاسين لانفعال اذ لا يستفيد شيئا من الغير ولا يستكمل اذ لا قبول بمعنى الانفعال التجددى بالنسبة الى اللازم فكيف الى المنطوى والمضتم بنحو اعلى و اتم و هذا ما قاله الشيخ الاشراقى (قدس سره) : «علم الواجب يرجع الى بصره وبصره يرجع الى علمه» فهكذا اعلم احساس هؤلاء المقول لائهم متخلفون باخلاق الله بل انهم عالمون بعالميته و يصيرون سميعون ببصره و سميعه .

قوله (ص ١٦٥، س ١٨) : «وكان رسول الله صلى الله عليه وآله ، بهذه الحواس....»

وهذا من الكشف الصورى و ذلك لانه اذا تجلى الحق تعالى على العبد باسمه «السميع البصير» يسمع ما لا يسمع الآخرون و يبصر ما لا يبصرون و كذا اذا احس مالا يحسون كان ذلك من مقتضيات تجلى اسمه المدرك المنطوى فيه معنى «الشم»

و «الذوق» و «اللمس» و لما كان رسول الله «صلى الله عليه و آله» جامعاً للنشآت حافظاً للحضرات كان مشاعره الطيبة متصلة بمشاعره المثالية - و هي بمداركه العقلية - الجبروتية و خرجت الجميع من القوة الى الفعل فيدرك في النقطة بمشاعره رقائق الحقيقة و صور المعاني امور غيبية و موجودات قوية قويمه - خارجيه - بنحو الجزئية والمحسوسة ولكن كلها «هَوْرٌ قليائية» نورية - لا هيولانية - ظلمانية - هذا ظواهر هذه الاحاديث و اماتاً و يلها فالاطعام و السقي تعليم الله المعارف و الخواطر الربانية و مشهود جماله و جلاله و «نفس الرحمان» هو الوجود المنبسط و لاتصاله «صلى الله عليه و آله» به يسمى : بالحقيقة المحمدية و اليمن عالم العقل و الارض المطوى له ارض القوابل و الماهيات مطوَّرة في نظر شهوده و الصور مطوَّرة في المعنى المشهود له و البرد «برد اليقين» و الطمانينة «الا بذكر الله^٢ تطمئن القلوب» و اطيء السماء حينها من - المشق و استهلاكها في الانوار الاسفهدية و الانوار القاهرة و انينها من حمل اعباء - العباد و العشاق من «الصافات صفًا و المدبرات^٢ امرًا» على كاهلها .

قوله (ص ١٦٦، ٢، ٣، ٤) : « زويت لي الارض »

بازاء المعجزة من «زواء» ، «زويًا» كطواه و زنا و معنى^١ و منه «وعاء السفر و ازواء البعيد اى «اجمعه» و «اطواه» و في حديث آخر «ان المسجد لينزوى من - النخامة كما ينزوى الجلد في النار» اى ينضجر و ينقبض .

قوله (ص ١٦٧، ٥) : « وقال ايضا : ان هذه الحسايس عقول ضعيفة^٢ »

لان النفوس تنزلات العقول و العقول تحولات النفوس و على مذهب المصنف

١- سورة ١٢ ، آية ٢٨

٢- سورة الصافات ، آية ١

٣- التولجيا للشيخ اليوناني المطبوع في حاشية قيسات ١٢١٢ هـ ق ص ٢٨٢ .

(قدس سره) من ان الحواس من مراتب النفس الناطقة فالحاسة عاقلة ضعيفة والمحسوسات مقولات بمعنى ان المدرك بجميع الادراكات لجميع المدركات شيء واحد، هو النفس الناطقة ولا يقال في المشهور لها مقولات لان المعقول يطلق على مدركاتها الكلية والمحسوس على مدركاتها الجزئية للترقية لا انها ليست حساسا لها العقل و ايضا انما كانت تلك المقول المفارقة والمثل النورية حاسيس قوية لان علمها يرجع الى بصرها و سمعها كما مر .

قوله (ص ١٦٧، س ١١، ٢٢) : «و اما على رأى المتأخرين»

فيه نظر لان تقوّمها في الوجود بدون القوى لا يوجب العرضية لجواز احتياجها اليها في التنوع والعرض هو الحال في المحل المستغنى في الوجود والتنوع جميعا عن ذلك الحال و لذا قال المشائون بجوهرية الصور النوعية يرشدك الى ما ذكرنا قول الشيخ في الالهيات الشفاء : «الموجود على قسمين احدهما الموجود في شيء آخر ذلك الشيء الآخر متحصل القوام والنوع في نفسه وجودا لا كوجود جزء منه من غير ان يصح مفارقتها لذلك الشيء وهو الموجود في موضوع والثاني الموجود من غير ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة فلا يكون في موضوع البتة و هو الجوهر» انتهى .

قوله (ص ١٦٨، س ٥) : «ولان هذه الافاعيل المختلفة والتشكيلات العجيبة

ربما يمنع: كون الاحكام والاتقان في الفعل دليلا على علم الفاعل فان في الطبايع ايضا عجايب كما ترى في النخل ومسدساته وفي العنكبوت ومثلثاته وفي النبات وغراب

- ١- الالهيات الشفاء الطبعة الحجرية ١٢٠٥ هـ في ص ٤٢٢ الى ٤٢٥. ش طهاره ١٢٨٠ هـ في ج ١ ص ٥٧ .
- ٢- والمجب من الحكيم المعنى كيد لخل عن المعنى الذي ذهب اليه اهل التحصيل: ان الاتقان في العمل

صناعاته و في المعدن و عجائب سماته و في صنوبرية شكل السراج و كرويته القطرات ونحو ذلك .

قوله (ص ١٦٨ ، س ١٧) : «الوجه الثاني انك اذا تأملت

ليس مراده تقي الاتفاق بمجرد اثبات الفاعل والغاية والدوام بل مع المساواة في النوعية بين المصدر والصادر فتقول : انحفاظ الصورة النوعية المشتركة بين افراد نوع لو لم يكن بشال نوري يقتضى هذه الصورة فى اسماها كان كالصورة الشخصية الواقعة بالاتفاق لاستعداد المادة و اعداد لواحقها حيث لا نظام لها ولا انحفاظ بل لا يقع الا مرة كما يقال : لا تكرر فى التجلى : فكل شىء مظهر اسم ليس كمثل شىء فكما يحصل من المصنف ، صنف آخر كالابيض من الاسود والذكي من الغبي ومن - الصورة الشخصية صورة شخصية اخرى تخالفها كل ذلك بالمادة و لواحقها امكن ان يحصل من الانسان غير الانسان و من البرئ غير البر لولا انحفاظ صورة النوع من حيث هو بذلك المثال النورى الذى هذه ظلك و من اجل لحوق صور شخصية باستعداد مواد بالنوع بلا اقتضاء و خصوصية من قبله كلها غريب و عجائب منه يقال لعالم الحركات دار الاتفاقات حتى ان الله يتفوه به الالهى والمثاله من الحكماء .

فان قيل : لا يلزم من تقي الاتفاق اثبات المثل فانه بصنع الله تعالى «ولن تجد لسنة الله تبديلا» .

←

دليل على علم الفاعل . والفاعل الاصل هو الحق والمجالب الموجودة فى الطبايع كالنخل و مساماته ترجع الى وجود النظام التام الموجود فى المبدع الاعلى من وان الحق لا يتجلى فى صورة مرتين .
١- سورة ٢٢ ، آية ٦١ ، سنه الله فى الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا ، سورة ٢٥ ، آية ٢٢ ، فمن تجد لسنة الله تبديلا ، فمن تجد لسنة الله تحويلا ، س ١٨ ، ي ٢٢ : سنه الله قد خلت من قبل و لن تجد لسنة الله تبديلا .

قلنا : انه تعالى واحد بسيط وهذه الانواع كثيرة و «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» و ايضا «العالي لا يلتفت الى السافل» .
ان قيل : لم لا يجوز استنادها الى العقل الفعال وجهاته كما يقول المشائون .
قلنا : اولاً ليس فيه جهات تنفي بهذه الكثرة الوافرة التي في انواع المعدن والنبات والحيوان و ثانياً ان الجهات التي فيه اعتبارية عند الشيخ الالهى غير معتبرة ولا مماثلة بين جهات الصدور والصادر ولا يخفى انه يستتبع من هذا الوجه كالثالث التماثل بين الارباب والاصنام على ما قررناه.

قوله (ص ١٦٩، س ١٠) : «اذ يكفي لما ذكره تصورات الافلاك....»

أقول: لا يكفي عند الشيخ، لان تلك التصورات اعراض وهذه الانواع جواهر و كليات الجواهر وان كانت جوهر بالحمل الاولى لكن اعراض بالحمل الشايع و ايضا كل له مقام معلوم و مبقى هذه الانواع لا بدء ان يكون ذاعناية بها .

قوله (ص ١٦٩، س ١٣، ١٤) : «و برهانه مذكور في كتب هذا الشيخ»

وقد ذكره في الاهيات الاسفار^١ و ملخصه «انه اما ان لا يعلم الواجب تعالى ذلك الممكن الاشرف او يعلمه وليس قادر عليه او قادر ولكن يرجح المرجوح تعالى عن ذلك علوئاً كبيراً او يوجد مع الممكن الا^٢خس و ذلك صدور الكثير عن الواحد او بعده به و ذلك تحليل الاقوى بالاضعف اولا يوجد اصلاً لانه يستدعى جهة اشرف مما عليه نور الانوار و هذه كلها باطل ايضا فيجب ان يوجد منه قبل الا^٣خس و هو المطلوب» .

١- ولا يستكمل به

٢- الاسفار الاربعة الهيات ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١٦٦ .

قوله (ص ١٧٠، س ٤) : «ولا تظن انهم يقولون»

مقصود الشيخ التنزه عن الجسمية الطبيعية و عن المادية و كذا الكلام فى قوله : فلا تحمله على انه مثلنا . نعم كلام المصنف (قدس سره) معه انه لم اكتفى بالسلوب و ميدان السلب واسع ولم يشبع الكلام فى الاثبات ولم يحقق مع شموخ المقام و صموية المرام انه كيف جسمية يده و رجله و جوارحه و قواه بحيث لا يلزم ماديته و يحفظ تجرده بخلاف المصنف (قدس سره) فانه حقق جميع ذلك و عنده مباد و اصول يشتها مثل اصالة الوجود و تشكيكه و الحركة الجوهرية و جواز الاتحاد بين النفس و العقل الى غير هذه من القواعد التى يثبت المماثلة فضلا عن المثالية فجسيته باعتبار وجدانه وجود الجسم و النمو و نحوهما و صدق الجسم بالمعنى الذى هو جنس عليه و ان لم يصدق بالمعنى الذى هو مادة و قدرته يده الباطشة و رجله الماشية و بصره و سماعه و غيرها علمه الحضورى هذا كله ليس من باب «خذ الغايات و دع المبادئ» بل من باب الجمع بينهما اذ الالفاظ مدلولها القدر المشترك فاليد مثلا ما به يبطش و يمسك و يقبض سواء كان جارحة طبيعية او مثالية او قوة مخركة او قدرة عقلية او الهية فصاحب النوع لغائه مكتف بذاته عن القوى و الاعضاء بل هو كل القوى بنحو اتم و اعلى .

قوله (ص ١٧٠، س ٩) : «بل يقولون ان كل ما يستقل من الانواع الجماعية»

فخرج العرض بما هو عرض و الجنس و الاجزاء الخارجية فليس هناك رب للعرض و للجنس و لا لليد و الرجل بل هما و امثالهما اجزاء لمادة الشئ او اجزاء كمالها كما مر

١- كما صرح به الشيخ الاشراف فى الحكمة الاشراف ١٢١٦ هـ فى ص ٢٥١ الى ٢٥٢ و اجاب عن الاشكال التى اوردها الشيخ الرئيس فى الشفاء على الالاطون .

قوله (ص ١٧٠، س ٤٠) : «يلزم ان يقع الجوهرى....»

نعم لكن جوهرى الماهية لا جوهرى المادة ولهذا لم يجوز الأكثر التعريف بالاجزاء الخارجية ، فاليد مثلاً جزء المادة بمعنى المتعلق لا جزء الصورة بمعنى ما به الشيء بالفعل كالنفس و قد مر انه ليس من شرط الانسان ان يكون له بما هو انسان اصبع بل ولا مادة كالعقل البسيط .

قوله : «هى صورته فقط» دفع لقوله : فكيف يكون ذات بسيطة

قوله : «اما برازخ او هيات غلمايئة» صفة لهما كما بعده اذ النور عندهم يجئى اطلاقه الى الاشعة الحية ولا يطلق على الاجسام و هيتها والبرزخ فى اصطلاح حكمة الاشراق هو الجسم الطبيعى^١ .

قوله (ص ١٧١، ١٠) : «ويمونه بهوم ايزد»

بناءً على كون الازد بدلاً او بياناً لهوم لا ان يكون فيه اضافة مقلوبة لامية والا كان اسم صاحب النوع «ايزد و هوم» المضاف اليه اسم النبتة الصنية فلم يكن مؤيداً لما ذكره .

قوله (١٧٣، ١٤) : «من حيوة هذه النار»

هذه الحيوة هى حيوة الوجود السارية فى كل شئ لا غير فان للحيوة معان ثلاثة : عام و خاص و اخص . فالعام هى حيوة الوجود والخاص الحيوة التى هى مبدء الدرك والفعل كما يقال : الحى هو الدراك الفعال والاخص هو العلم والمعرفة بالله واليوم الآخر «الناس موتى^٢ و اهل العلم احياء» .

١- لانه قابل للتوالت الحسى والفسق التام عبارة الهيئات لا قبل النور .

٢- والقاتل على بن ابيطالب القيروانى .

قوله : «غير انها انور و اكمل» هذا من باب الاستثناء من المدح بما يشبه الذم
كقوله صلى الله عليه وآله : «انا افصح الناس كبيداني من قریش» .
قوله : «لانه ابداع من المبدع الاول التام.....» هذا مناط الجواب اى المبدع
الاول بسيط الحقيقة فيه كل الاشياء بنحو اعلى و له الوحدة الحقّة الحقيقية - والعالم
الاعلى منبعث عن ذاته بذاته فيه ايضا كل الاشياء بنحو الظلية وله الوحدة الحقّة ولكن
ظليّة .

قوله : «لا كانها حرارة واحدة» اى ليست وحدتها عددية كالحرارة الواحدة -
المحدودة .

قوله (ص ۱۷۳، س ۱۹) : «بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية»
وعندنا مثالا ان يوضحان المطلوب : احدهما مثال لموجود واحد فيه كل كيفية
بنحو الجزئية والاخر : مثال لموجود واحد فيه كل نوع جوهرى او عرضى و بالجملة
الوجود والماهية بنحو الكلية فالاول الصّ المشترك المتأدى اليه الصور من المشاعر
الظاهرة او من الباطن فمتد ما يبصر الانسان الضوء والالوان والاشكال و يسمع حينئذ
اصواتا و فى هذا الوقت فى ذوقه طعم وفى لسانه حرّ او برد كان هنا وجود واحد فيه
بوحدة جميع هذه الكيفيات فان الاشياء تحصل بانفسها فى المدارك و لما كانت
الاشياء تعرف باضدادها كان ما هو كالحرارة الواحدة الروح البخارى الكبدى الحالى
عن هذه .

واما هذا الروح الدماغى بل القوة فامرهما كما وصفنا و كذا الخيال فيه كل
كيفية و كل صورة جزئية والثانى العقل البسيط الخلاق للتفاصيل المذكور فى كتاب
النفس الناطقة فهو موجود فيه كل نوع وجود او ماهية مما عقله و عرفه و حصل

مطالبه «مما هو» و «من هو» و «لم هو» ففيه كل نوع بنحو اتم و اعلى مما في المواد اذ هي فيها بنحو المحدودية والدثور والفيه والمادية وفي العقل البسيط بنحو الاحاطة والجمع والنورية والحضور وكمال التفصيل والتميز كما سيقول كان كلاء منها قائم عليه حدة وهو المثل عندهم لعلم الحق تعالى اذ الوجود كلما كان اشمل واجمع كان افارته و اظهاره الماهيات اكثر «يد الله مع الجماعة» .

قوله (ص ١٧٤، س ٤) : «واضاف الايقاع»

اي النضات و منه قول الحافظ (قدس سره) :

« دهان گشوده شقایق چه مردم ایقاع »

قوله (ص ١٧٥، س ٩) : «و ذلك ان في النبات كلمة»

المراد بالكلمات في كلمات المعلم المبادئ الثمالة مفارقة كانت او مقارنه فيشمل مثل الصور النوعية و النفوس النباتية و اطلاق الكلمات على الوجودات ليس بعزيز في كتب المصنف (قدس سره) و يوافقه ما في الكتاب الالهي و احاديث الائمة عليهم السلام مثل اطلاق الكلمة على عيسى عليه السلام في قوله تعالى : «وكلمة منه اسه^٢ المسيح» و مثل قوله تعالى: «قل لو كان البحر مدادا لكلمات^٣ ربي الآية» و مثل نحن الكلمات التامات و ذلك لا عرابها عما في الضمير المكنون و لكونها مؤثرات والكلم هو الجرح والتأثير .

١- التولوجيا للشيخ اليوناني المطبوع في حاشية الفسبات ١٢١٢ ص ٢٤٤ مير نامن ص ٢٧ ، مير نامن ،
مير عشر ص ٣١٢ ، ٣١٤ ، ٣١٥ (ان في النبات كلمة فاعلة محمولة ، جميع الكلمات النباتية..... في التولوجيا
الاطلاق الكلمة على الحقائق المتماثلة كثير الصور على لسان الشيخ اليوناني «فده» .

٢- س ١٨ ، ي ١٠٩ .

٣- س ١٤ ، ي ٢٩

قوله (ص ١٧٥، س ١٤) : «و ثالث ان عد النبات»
الذى فى علم المثال .

قوله (ص ١٧٥، س ١٦) : «فما هناك اكرم»
اى انها وان كانت كريمة الاصل والوجود الا ان ما هناك اكرم والكريم لا يليق
بالم الاكرم .

قوله : «وابدع واحداً ايضاً» اى ابدع العقل الاول و فى كثير من النسخ وابدع
العالم واحداً ايضاً والاصح اسقاط العالم كما لا يخفى اللهم الا ان يقال اشعر بالعقل
الكلى من مبدعية العالم ووحدته لانه جهة واحدة لكونه فصله الحقيقى و صورته و
غاياته و لان صدور العالم بالترتيب السببى والمسيبى المؤدى الى الوحدة و بالجملة
هذا تمهيد مقدمة للجواب و محط حصول فائدته .

قوله (ص ١٧٦، س ٤) : «والا لكانا شيئاً واحداً»
يترائى ان الظاهر ان يقول والا لكانا متساويين لا ترجيح لكون احدهما علة
والآخر معلولاً ولم تكونا شيئاً واحداً لان المفروض تساوى وحدانيتها بل وجودهما
بل لم يكونا شيئاً واحداً وان فرض وحدانية وحدانيتها ووجودهما اذا اثبتت باقية
ولولاجل الماهية فى العقل و عدمها فى الواجب تعالى و ينادى كلام المعلم بعد اسطر
بان للعقل ماهية .

والجواب انه قد مر : ان انبعاث الماهيات من اختلاف الوجودات شدة و ضعفاً
فاذا لم يتخلف الوجود بالشدّة والضعف فى المبدع والمبدع كيف يحصل الماهية
حتى يكونان شيئين ولا اقل يمتاز احدهما بالماهية والاخر بعمقها .

قوله (ص ١٧٦، س ٦٠٥) : «فلا اقل من ان يكون اثنين»

اي بالاعتبار و هما ماهية و وجوده لان كل ممكن زوج تركيبى و كل واحد من ذينك الاثنين يتكرر لذل الوجود له وجه الى الله تعالى و وجه الى الماهية و الماهية لها حيثية- التنور بنور الوجود و حيثية- الخلو بحسب ذاتها .

قوله (ص ١٧٦، س ٧، ٨) : «وقد يوجد للثنين الاولين»

اي ماهية العقل الاول و وجوده حركة هى امكانه الذاتى^١ فان للممكن حركة^١ من الليس الى الاليس و سكون هو وجوبه الغيرى و المعلم يعبر كثيرا ما من هذين بهما على سبيل التمثيل و فيهما عقل و حيوة اى مقولية لان كل مجرد عاقل فيعقل ماهية و وجوده كما هو المحقق عند شرح جهات الصدور^٢ .

قوله : «غير ان ذلك العقل ليس هو كعقل واحد منفرد» اى غير ان ذلك العقل المبدع من المبدء ليس واحدا محدودا بل فيه كل العقول الناطقة و الغير الناطقة و كل عقل جامع لفعليات اصنامه و كمالاتها الاولى والثانية- فثبت فى عالم العقل حيوانات كريمة بنحو اكرم مما هاهنا .

قوله (ص ١٧٦، س ٩) : «على قدر كثرة العقول»

ليس المراد جامعة وجود كل عقل لان نسبة الارباب الى الارباب نسبة- الاصنام وليس جامعة ارباب بسائط الاجسام كجامعة ارباب مركباتها ولا جامعة- ارباب المركبات كجامعة رب النوع الاخير بل المراد انه لا حجاب فى المفارقات النورية فكل

١- اطلاق الحركة بالمعنى العام الواسع على الحق الاول ايضا موجود فى مسلمات اهل السلوك قالوا ان الحق نهر بالحركة الفيضية من مقام الاحدية الى الواحدية...

٢- اى جهات التى تعبر منها مدور الحقائق من الحق والجهات المصححة لمدورات الكثرات .

یشاهد الكل بحسبه و نظيره بوجه هاهنا المقول الصاعنة و قلوب ارباب العلم
والعرفان فان عقايدهم واحدة و قبلتهم واحدة بل عقايد جميع الكل من آدم عليه
السلام الى خاتم صلى الله عليه وآله واحدة كلهم موحدون عالمون بعلم الاسماء «متحد
جانهاى شيران خداست» والمؤمن مرآت المؤمن فيرى كل من هؤلاء ذاته فى ذات
صاحبه و كذا الاشياء فيه و قوله : و اكثر منها . باعتبار جامعيتها النفوس و قواها
بنحو ايسر و اعلى .

قوله (ص ۱۳۶، س ۱۱) : «الثالث قد يجوز لجعل.....»

هذا سؤال ظاهرى قشرى:

هست با هر ذره در گاه دگر پس ز هر ذره باو راه دگر
دل هر ذره را كه بشكافى آفتابيش در ميان يبنى

قوله (ص ۱۳۷، س ۴) : «فاجاب بان اختلاف الحيوۃ والعقول.....»

هذه مسألة القضاء والقدر و اجاب بان اختلافهما انما هي لاختلاف حركات
الحيوۃ والعقل والمراد حركات موادهما بامتزجتها و كون حركات المواد حركاتهما
يؤيد مذهب المصنف (قدس سره) ان النفوس جسمانية الحدوث و روحانية البقاء حيث
انه عدء حركات المواد حركات الصور والمقول فمادة طيبة بمزاجها المعتدل يستدعى
عقلا اكمل و رويۃ اجود و مادة اخرى ليست كذلك ولها ولا مزجتها عرض عريض،
وكذا يراد الحركات المختلفة الفكرية الاختيارية الكسبية للمقول الجزئية فبان
«الطرق الى الله تعالى بعدد انقاس الخلايق» وقال على عليه السلام : «رايت العقل عقليين
* فمطبوع و مسموع * ولن ينفع مسموع اذا لم يك مطبوع» و بحسب اختلاف فنون

هاتين الحركتين على مراتب شتى اختلافات العقول يدل على ذلك ما رواه يحيى بن ابان عن شهاب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول : « لو علم الناس كيف خلق الله الخلق لم يلم احدٌ احدًا فقلت : اصلحك الله تعالى وكيف ؟ قال : فقال : ان الله تبارك و تعالى خلق العقل اجزاء بلغ بها تسعة واربعين جزءً ثم جعل الاجزاء اعشاراً فجعل الجزء عشيرةً اعشار ثم قسم بين الخلق فجعل في رجل عشر جزء و في اخر عشرى جزء حتى بلغ جزء تاماً و في آخر جزء و عشر جزء او عشرى جزء او ثلاثة اعشار جزء فصاحب العشر لم يقدر على ان يكون مثل صاحب العشرين و كذلك صاحب العشرين لا يكون مثل صاحب الثلاثة الاعشار و كذلك من تم له جزء لا يقدر على ان يكون مثل صاحب الجزئين ولو علم الناس ان الله عز وجل خلق هذا العقل على هذا لم يلم احدٌ احدًا .

ويمكن التوفيق بين القول بالاختلاف في العقول والقول بالتساوي بان الاختلاف باعتبار المرتبة او الماهية والتساوي باعتبار الوجود و ان ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك والمصنف يبين في مرحلة العقل والمعقول من الاسفار^٢ جعل اختلاف حركات الحيوية والعقل عبارة عن اختلاف جهات الصدور و قد تكلمنا في حواشينا هناك ومن شاء فليستظر .

قوله (ص ١٧٧، س ٥) : « قريب من العقول الاولى »

اي ارباب الانواع .

قوله : « ومنها ما هو ثان كالعقل بالفعل » و ثالث كالعقل بالقوة والثانوية بالنسبة

١- مراده ان قسط الموجودات من الوجود و لوازمه من السعادة والشقاوة من جهات يرجع الى قضاء الهى والتقدير حتى مرجعه الى امر ذاتى والذاتى لا يعلل ولا يستل عما يفعل و هذا غير مادامه الجبرية .

٢- سفر الاول من الاسفار ط ع ١٢٨٢ هـ في مباحث العقل والمعقولات ص ٢٧٢ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ .

الى ذلك القريب او بالنسبة الى العقول الاولى لان القريب منها من صتمعها و ينفى فيها لا حكم له على حياه .

قوله (ص ١٧٧، س ٧، ٦) : «لذلك صار بعض العقول التي هاهنا الهية»
هذا نظير ما وقع في حديث على عليه السلام مخاطباً لكميل : «ان النفس اربعة فامية نباتية- و حيوانية- و ناطقة- قدسية و كليه- الهية- ٢» .
قوله (ص ١٧٧، س ٩، ١٠) : «ولا يمكن ان يكون السنن يعقل الفرس انما هو عاقل الانسان»

اي ما يصير عقلاً بازاء الفرس الطبيعي لا يصير عقلاً للانسان اولا يصير ماهو معقوله الفرس معقوله الانسان لانه كان معقوله الفرس من باب علمه بذاته لان كل مجرد عاقل لذاته و معقول لذاته وذاته الفرس العقلي لا غير فالمعقول هو نقي معقولة الانسان له من طريق خاص وهو الحضورى من علمه بنفسه لا مطلقاً كالحصولي فان كلا من المعقول العرضية يعلم ما فوقه و يعلم ما ليس علة ولا معلولاً له حصولياً اذ لا حجاب في المفارقات كيف وكل يعلم مبدء المبادئ والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعقول فكل يعلم كلا الا ان العلم اعم من الحضورى والحصولي والاكتناهى والوجهي والفعلى والاتفعالى .

قوله : «كان هو و ما عقله شيئاً واحداً» اشارة الى اتحاد العاقل والمعقول بالذات.
قوله (ص ٧٧، س ١١) : «فالعقل الاول لا يعقل.....»

اي الاول بالاضافة الى اصنام نفسه لا يعقل الجزئى الطبيعي من اصنامه بما هو

٢- والتكميل هو ابن زياد النخعي الاشترى رضى ، و هو صاحب سره و من خواص اصحابه و هو الذى نقل منه حديث الحفيلة التى شرحها اهل المعرفة و منها استنبطوا اصول قواعدهم و مبنى مكاشفاتهم و انه عليه السلام صنفه بانه صاحب سره بعد سؤاله رضى.. بقوله رده.. : الست صاحب سره .

جزئى طبيعى لانه ادون من ان يكون معقولا له اذلا يصلح للمعقولية لكونه مغشى بموارض غريبة بل العقل ذاته التى هى عقل مجرد جامع لجميع كمالات اصنامه و فعلياتها عقلا قبل وجودها و عقلا مع وجودها ايضا ولكن مع وجود كل اصنام النوع لان الوسيح علمه وسيح و فله وسيح وهذا مراده بقوله : عقلا نوعيا و حيوة نوعية. فقله : لا عقل له . اى لا معقولية له بان لا يكون كليا عقليا وبالجملة صرفا خالصا عن الموارض الغريبة .

قوله (ص ١٧٧، س ١٢) : «وكانت الحياة الشخصية»

اى الحياة الجزئية الطبيعية التى هى احدى الرقائق لتلك الحقيقة العقلية- حاملة لها لان الجزئى حامل الكلى بتمامه و كمالها اذ لا ابعاض للكلى حتى يكون الجزئى منه حاملا لبعض والجزئى الاخر منه حاملا لبعض آخر و هذا فى المفاهيم كالمفهوم الكلى والحصاة منه حيث يقال ان التفاوت بين الكلى والحصاة بالاعتبار فهكذا المتجلى وتجليه والحاصل انه كما كان الفرد موجودا مع الكلى الطبيعى بوجود واحد والعقل- المجرد الانسانى مكملا بالعقل الفعال وروح القدس كذلك العقول الكائنة فى- الحيوانات الصامته و هى نفوسها ليست عادمة لعقولها و اربابها لانها مقوماتها- الوجودية و نفوسها متقومات بها و انما قال: بعض الحيوان. لان الانسان بعض- الحيوان والحيوانات الصامته بعض آخر منه

قوله (ص ١٧٧، س ١٥) : «وكل جزء من اجزاء العقل هو كل يتجرى به عقل»

هذا يؤيد ما قلنا من ان التفاوت بين المتجلى والتجلى كالتفاوت بين الكلى والحصاة بالاعتبار، فالمراد بالجزء هو التجلى و بالكل هو المتجلى و هذا التعبير فى كلام العرفاء واقع كقول الشيخ فريد الدين العطار النيشابورى :

جزو کل شد ، چون فرو شد جان بجم کس نسازد زمین عجائب تر طلسم
و فی موضع آخر
تن زجان نبود جدا، عضوی از اوست جان ز کل نبود جدا، جزوی از اوست
فیقول المعلم : کل تجل من تجلیات العقل الکلی هو لا یباین المتجلی لان
التجلی ظهور المتجلی، و ظهور الشیء لا یباین الشیء والا لم یکن ظهوراً له و لیس
التجلی جزءاً مقدارياً ولا خارجياً له حتی یغایره کما ان الحصة المصلحة فی المفاهیم
لا یغایر المفهوم و لیست جزءاً و حصة لفورثة له؛ بل هی نفسه ولا تزيد علیه الا
بإضافة الی خصوصیه خارجیه منها و الاضافة بما هی اضافه وان کانت داخله فیها
لکنها اعتباریة لا ضمیمه .

قوله (ص ١٧٧، س ١٦) : «هو الاشياء كلها»

اما الاشياء التي هي اصنام ذلك العقل فلا تله علتها و کل مالها فوايد و عوايد
منها و هو جامعها و اما الاشياء التي هي اصنامها لا رباب اخرى فلا تله کل عقل
مجرد و کل مجرد عاقل لذاته و لغيره و لا حجاب فی المفارقات و لهذا کلها فی کلها
و الكل فی الواحد و الواحد منها هو الكل .

قوله (ص ١٧٧، س ١٧) : «لذا صار بالفعل صار خاصاً و جزءاً»

هذا بیان لمعنی الفعلية و القوة التي یقابلها هی الوجود الانطوائی و الکیونوت
الاجمالیة الاندماجية و الفعل و القوة بهذا المعنی کثیر الورد فی کلام المعلم الاول .

قوله (ص ١٧٧، س ٢٠) : «احال العقل الکاین»

یشیر الی ان الفاعل للاعضاء هو النفس و لکن بمعونة ربنا النوع فیقول: العقل
و الحیوة اذا کانا قوسین کما فی الانسان ما احتاجا الی احداث الاعضاء القویة فی البدن

اذ بالروية يقدر الانسان على جلب المنافع ودفع المضار بسهولة- كما ترى فى صنعك
الاكlat والاسلحة المتفنته- واذا كانا ضعيفين انجبر ذلك باحداث الاعضاء القوية
كما فى الحيوانات فان اسبابها و اسلحتها طبيعية معها .

قوله (ص ١٧٨، س ٥): «فاجاب بانها تصير الى المكان الذى لم يفارقه
وهو العالم العلى.....»

اى العقول العرضية والطبقة المتكافئة- فالنفس النباتية- والنفس الحيوانية فى-
الترقى وفى الحركة الاستكمالية- الى ان تفارقا مادتهما فاذا فارقتا عن مادتهما اتصلتا
برب نوعهما بل تحولتا اليه لانه حق الوصول الى الغاية ولكن حشرهما اليه حشر تبعى
لاستقلالى كحشر الانسان بمعنى ان حشر رب النوع الفرسى مثلاً الى الله اى الى اسمه
السميع البصير حشر كل من افراد نوعه حين اتصال كل به و كذا كل صورة طبيعية
تتحول فى عالم المثال الى صورة برزخية- واخرية و بالجملة كل شىء يتصل بسنخه
ويرجع الى اصله فالمعنى الجزئى الى المعنى الكلى والصورة المشوبة الى المرفقة والكل
يفنى فى اسماء الله «الا الى الله تصير الامور» وهذا هو معنى وصول الحيوانات الى
غاياتها ولها وصول آخر الى الغاية المعظمى والبغية اعنى : «اسم الله الاعظم» و ذلك
بطريقين احدهما للحيوان الذى فى صراط الانسان فانه مأخوذاً بشرط لا بهيمة و
سبع فانه اولاً جماد ثم صار نباتاً حسناً ثم حيواناً غير ناطق ثم حيواناً ناطقاً ثم
عقلاً بالفعل و ثانيهما للحيوان المنفصل فانه اذا فارق نفسه جسده فالجسد يصل
الى صراط الانسان فى الزمان الغير المنقطع الطرفين فان فىض الله لا ينقطع و سيبه لا

یلبث و نوره لا یافل وجوده لا یمسك ولا یجوز علیه الصمت فیدخل باب الابواب و
جسد الفرس فرس طیبی و نفسه فرس ملکوتی کما ان جسد الانسان انسان بشری
و نفسه انسان ملکوتی و من هنا قیل :

از کمال قدرتش در عرصهٔ ملک قدم هرتف آتش خلیلی هر کف خالک آدمی
فی احوال ما یتوقف علیه النشآت الثانیة و هو النفس الناطقة اذ علیها و علی
قواها مدارها و النفس سفینهٔ «بسم الله مجراها و مرسها» .

المشهد الثالث

قوله (ص ١٧، س ٧) : «المشهد الثالث وهو صدور الوجود عن الواجب الحق»

و بوجه آخر الابداع هو التأسيس بعد الليس المطلق والتكوين هو التأسيس بعد الليس الغير الساذج فان المكون لما كان ماديا و مادة الشيء كانت موجودة قبله وهي جزء ذاته لم يكن قبل ايسه ليساً محضاً بخلاف المبدع و ايضا الابداع هو التأسيس المطلق بخلاف التكوين لان الالهيّة فيه مشوبة بالليسيّة من حيث التفارق المكاني والسيلان الزماني في الاجسام الكائنة .

و بوجه آخر يتلث القسمة ويقال كما هو المشهور: الابداع ايجاد الشيء غير مسبوق بمادة و مدة والتكوين ايجاده مسبوقا بهما والاختراع هو المستعمل في الافلاك بايجاد الشيء مسبوقا بالمادة دون المدة و عكسه لا يجوز؛ وان ثبت الشيء كما في اتحريف الذي ذكره المصنف (قدس سره) .

قلت : الابداع ايجاد الشيء غير مسبوق بالمدة سواء كان مسبوقا بالمادة ام لا والتكوين كما ذكرنا بوجه آخر تثلث ايضا الشيء اما لا يوجد من شيء كالمقل الكلي او من شيء كالكائنات التي في السلسلة العرضيّة الزمانيّة او كالنفوس من المقول او من لا شيء كالصورة من الهيولى، فان الهيولى و ان كانت شيئا من الاشياء و ليست شيئا محضاً ، لكن لما كانت قوة صرفه و قوة الشيء ليست بشيء فهي ليست شيئا فعليا وان شئت ثبتت القسمة بلحاظ انها شيء من الاشياء والقوة لها بالفعل فقلت :

الشيء اما يوجد لا من شيء و هو المبدع او من شيء و هو غيره و مراده (قدس سره) بالقابل هو المادة لانها القابل الواقعي لا الماهية لانها القابل التعملي على ان العقول لا ماهية لها كما هو التحقيق فان اريد بجهة القابليته الامكان الاستعدادي السابق على الشيء سبقاً زمانياً دخل الفلك في المبدع وان اريد بها مطلق قوة القابل الواقعي اعم من الهيولي الاولى و من الهيولي المجسمة دخل في المكوّن .

قوله (ص ١٧٩، س ١٠) : «والحركة بتجدها و اعدادها»

استصحاح الحركة التخصيص للحدوث بعد الحدوث لكونها باجزائها رابطته للحوادث بالقديم لان علة كل حادث مجموع اصل قديم محفوظ و شرط حادث ذلك الاصل القديم كالقدر المشترك بينها و هذا الشرط الحادث مختص اي مجموع المعد والمستعد الخاص و هو قطعة من الحركة القطعية الفلكية المتبدلة وقتاً فوقتاً و المادة المخصوصة فمن جانبها الاعداد و من جانب مادة الحادث الاستعداد ولا ينقطع الفيض و يدوم سبب الجواد .

قوله (ص ١٨٠، س ١٤) : «وابدعت منها نفوسها»

لما كانت النفوس جسمانية الحدوث عنده (قدس سره) كان المراد بالابداع اما لمعنى اللغوي او معناه الاصطلاحي ولكن باعتبار باطنى ذاتها او ديمومتها الشخصية فى الابد .

قوله (ص ١٨١، س ٥) : «فجالت العناية لوجود عناصر اربعة

لان هذه الكيفيات اعراض لا بدء لها من موضوع ولا عنصر مفرد الكيفية ولا مربع الكيفية ولا مثلث الكيفية لمانمية الضديه ولا مثني الكيفيتين المتضادتين فبقيت التركيبات الثنائية الغير المتضادة اربعة .

قوله (ص ١٨١، ص ٧) : «حيث جعل كل متشاركين في كيفية واحدة»
 التشارك في الكيفية الواحدة علة ناقصة للتجاور لا علة تامه فلا يرد انه لو
 جعل النار والارض متجاورين كان التشارك متحققاً وذلك لان المراد التشارك المذكور
 مع عدم المانع و في الارض والنار غاية الخلاف مانعة حيث ان النار خفيف مطلق
 والارض ثقيل مطلق وايضا النار في غاية اللطافة والارض في غاية الكثافة واما كون
 الهواء المجاور لابداننا متجاوراً مع الارض مع عدم التشارك فذلك بالقصر موجب
 الانشقاقات والوهاد الغائرة الواقعة في الارض الموجبة لانحدار الماء اليها وانكشاف
 ربع منها تقريباً .

قوله (ص ١٨١، ص ٩) : «وقد علمت.....»
 اي في موضع آخر علمت ان الحركة المستقيمة اللازمة من تراكيب المنصريات
 تدلنا على وجود السماء لان الحركة المستقيمة من جهة الى جهة و محدّد الجهات
 الطبيعية لا بد ان تكون جسماً مستديراً خالياً عن المنصرية و صفاتها لتكون الجهتان
 متقابلتان احدهما في غاية البعد عن الاخرى، فتكونان طبيعيتين ولا يتأني ذلك بالمخروم على
 او البيضي او الشلجي او المكعب او غير ذلك او المستدير الجائر التخلل او التكاثف
 او غير ذلك اذ الخطوط الواصلة من مراكزها الى اطرافها متخالفة في الطول والقصر
 فلم يكن ما فرض فوقاً حقيقياً «هذا خلف»

قوله (ص ١٨١، ص ٢١، ٢٢) : «لامتناع القول بالكون»
 هذا ناظر الى امكان الاهلاب والمحبة والغلبة الى جواز الاستحالة اي محبة
 عنصر لمنصر يوجب ان يعلق و يربط احدهما قصه بالاخر حتى يلبس و يستولي

اجزاء صفار بمدخلتها عليه و هذا بازاء القول بالفشو والنفوذ المشهور فى كتب القوم وهو الاظهر فى انكار الاستحالة ، فان هذا القائل يقول تسخن الماء مثلاً بنفوذ اجزاء النار من مسامات القدر و حواليه و فشوها فى الماء ولا تكيف هنا كما ان القول بالكمون والبروز انكار الانقلاب فى الصور الجوهرية .

قوله (ص ١٨١، س ٣٠) : «قاصرة عن قبولها»

لاجل تضاد صورها فى اوائل الكيفيات اى فى الكيفيات الفعلية والانفعالية التى هى اوائل الملموسات التى هى دلائل الكيفيات المحسوسات و هذا بناءً على تقيـض التضاد عن الجواهر والا فالتضاد فى نفس الصور لنفس الصور و مانمىة التضاد عن قبول الحياة لاجل انه موجب الفساد والعدم الذى هو شر من الموت فان كل فساد وزوال فى عالم الطبيعة بطرآن ضد على موضع ضد وطرده اياه فالحر الشديد اذا وقع فى موقع البرد وطرد البرد وازاله فيقال انه عدم البرد والسواد اذا طرء على موضع البياض طرده وكذا الفصل طارد الوصل وقس عليه الباقي انما الباقي فى هذه المواضع الموضوعات والمحال فالضدية منشأ الموت واذا لا تضاد فى الافلاك فكملها احياء .

قوله (ص ١٨٢، س ٩) : «كالحب.....»

مثالات" للاستمار الملوثة اذ بعضها لا تركيب فيها حتى تكون امثلة للتركيب يريد توهين احداث المركبات من وجوه ثلاثة. احدها: من باب جزئيتها و محدوديتها فاين الجزئى المادى المحدود من الكلى الشامل المحيط الذى لا نسبة له اليه فى مشموليته سيما الكليات الوجودية التى كليتها سعتها الخارجيه .

١- هذا هو المختار كما بين فى العلوم الطبيعية لان الاجسام مركبة من اجزاء صفار و ليس الجسم متمصلاً واحداً ان اتصال الاجسام من خطا بالباصرة والتحقيق يطلب من كتب الجديدة والفلسفة الحديثة .

وثانيها : من باب دثورها و عدم بقائها و من هنا قال تعالى : «انما الحياة ١- الدنيا لهو و لعب» يعرف ذلك العقول السياحة في ديار الكليات السياحة في بخار المجردات .

و ثالثها : من جهة- تحصيل الحاصل فاذا الغرض من التراكيب تحول الطبايع الى- النفوس و تحول النفوس الى الطبايع العقول وقد كانت العقول في البدايات. وبالجملة كثيرا ما يسئل هذا السؤال في المحاورات وفي مقام انه هل يمكن ان يقع هذا العالم اشرف مما وقع ام لا؟ والجواب ان من تمامية العالم الصادر من الواجب تعالى وجود- النقصان في العالم لان الناقصات لا تصادم التامات فانها سبقتها في الصدور فليصدر منه تعالى كلتاهما ليكون الفيض اعم و تمامية التامات ابين و هذا اقوى و اسد من جوابه (قدس سره) انها ليست باشد حساسة من العدم البحث حيث انا جعلنا ما هو مناط الشبهة مناط الدفع وقد تفاخر ارسطو بمثله في موضع آخر. وايضا هذه المركبات وان كانت جزئية و غير باقية لكنها وسائل للكي والباقي فلها وجود توصلي لوجود اصالي وهو ما هو كالا. لان السال في الزمان والتوسط في القطع اذ النوع محفوظ بتعاقب الاشخاص .

قوله (ص ١٨٢، س ١٩) : «ثم ان اعادة ترتيب الحوادث من الحيات الى العقليات»
الاجوب والاولى ان يبين: ان العقليات في سلسلة النهايات غير العقليات في سلسلة البدايات بل ما في النهايات اكمل مما في البدايات لكونها مظاهر الصفات التشبيهية والتزنيية جميعا ومن هنا كان حيلة العرش في البدايه- «اربعة» و سارت في النهاية «ثمانية» بانضمام اربعه- النهاية- الى اربعة البدايه- «ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ

ثمانية» فاندفع ما ذكره السائل من تحصيل الحاصل واكتفى (قدس سره) بالتعاكس اذ «لاتكرار في التجلي» اتكالا على ما حقق في مواضع اخرى فمنها ما ذكره (قدس سره) في سفر النفس من الاسفار نقلا عن الشيخ الاكبر محيي الدين العربي (قدس سره) انه قال: «عليك ان تعلم ان البرزخ الذي يكون الارواح فيها بعد المفارقة عن النشأة الدنياوية هو غير البرزخ الذي بين الارواح المجردة والاجسام لان تنزلات الوجود و معارجه دورية والمرتبة التي قبل النشأة الدنياوية هي من مراتب التنزلات ولها الاولوية والتي بعدها من مراتب المعارج ولها الآخرة وايضا التي تلحق الارواح في البرزخ الاخير انما هي صور الاعمال ونتيجة الافعال السابقة في الدنيا بخلاف صور البرزخ الاول فلا يكون احدهما عين الآخر لكنهما يشتركان في كونهما عالما روحانيا وجوهرا نورانيا غير مادي» (انتهى) وقد سمي في فتوحاته: «البرزخ الاول بالغيب الامكاني والثاني بالغيب المحالي» ووجه التسمية منقول في سفر النفس ٣.

قوله (ص ١٨٣، س ٢) : «ولا ايضا في هذا صعوبة....»

بل قال الله تعالى : «وهو الذي بيده الخلق ثم يمده» و هو اهو عليه .

قوله : «وقد جرت سنة الله تعالى من قرب اليه شبرا» اقتباس من الحديث القدسي

١- فتوحات مكية چاپ کشمیری ١٢٦٩ هـ ق ص ٢٢٢، ٢٢٩ و ٧٨ .

٢- لان العوالم متصلة فالبرزخ البعدي متصل بالبرزخ النزولي والعقول اللاحقات تعمل بالباديات و من هنا انفسها المطلب والمنعم في الشرع بالداخلي والخارجي ولقد حققنا الكلام في شرحنا على البصير و فيما كتبنا في المرافعات .

٣- سفر النفس ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١٠٩ ، لا يمكن ظهور ما في الاول في الشهادة وامتناع رجوع ما في الثاني اليها الا في الآخرة .

المشهور والنكتة في ان الله تعالى يقابل الشبر بالذراع والذراع بالباع ان قرب المتقرب اليه من باب الاستعداد والامكان و قرب الحق تعالى من باب الوجوب والفعلية و نسبة الامكان الى الوجوب نسبة- النقص الى الكمال وايضا حركة المتقرب ايضا بحول الله تعالى و قوته و فعلية موضوع الاستعداد وفعلية نفس المتهيؤ والقوة و حظهما الضعف من الوجود بجاعلية ومن هنا و مما مر ان الابداع اعطاء الوجود بلا مشاركة جهه- القابلية قيل :

داد حق را قابليت شرط نيت بلكه شرط قابليت داد اوست

ولكن مادام الموضوع في اليبين ينسب اليه شيء لان الشيء ينسب الى القابل وان كانت النسبة ضعيفة .

قوله (ص ١٨٤، س ٧) : « فاستشكل هذا بعض الناس.....»

ان قلت: كيف الاشكال في المولدة ولا مولدة في المنى والجنين .

قلت: المولدة وحدتها اعتبارية فهي مجموع قوتين احدهما تسمى محصلة و هي قوة تحصل مادة المنى من فضل ما لهضم الرابع و تجعلها منياً و هي في مثل- الاثنيتين . والاخرى تسمى مفصلة و يسمى ايضا مغيرة اولى وهي قوة يميز ويفصل بين اجزاء المنى فيجعل بعضها مستعداً للمصبية و بعضها للمعظمية و بعضها للرباطية- وهكذا وهي تلتزم مثل المنى في الرحم فاذا فعلت هذه فعلها في الرحم مثلاً من دون مستعمل اياها لزم حدوث الاكلة قبل ذى الاكلة و فعلها بنفسها من غير مستعمل اياها و هو ممتنع .

قوله : «لجواز قدمها» هذا جواب سخييف لان المستشكل اورد الاشكال على

القول بالحدوث كما قال : والنفس حادثة بعد حدوث المزاج . مع ان قدم النفس بما هي نفس باطل .

قوله «وتارة» بحدوثها قبل البدن» انما قالوا به لقوله عليه السلام: «خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام» فحملوا العام على الزماني في السلسلة العرضية الزمانية مع ان المراد العام الربوبى الملكوتى والعام الالهى الجبروتى والمراد بالالفين مظهرية كل منهما لالف اسم من اسماء الله الحسنى وبالجملة المراد الكينونة السابقة التى فى السلسلة الطولية و ايضا قالوا به اخذابها ورد فى الشرع من اخذ العهد والميثاق من بنى آدم فى عالم الذرّ وهذا ايضا بطور آخر و يكلم على هذا القول محذورات كثيرة كالتعطيل فى النفوس والتخصيص بلا مخصص فى تعيين وقت محدث بخلاف ما اذا كانت حادثة بحدوث الابدان .

قوله : «المغايرة لها بالذات» فان لم يكن مغايرة لها بالذات بل بالمرتبة فهو مذهب المصنف (قدس سره) و هو الحق الحقيق بالتصديق و بان يكتب بالتبرلا بالحبر يلىق واما على المغايرة بالذات فيرد محذور آخر و هو التفويض فى الفواعل الطبيعية كما سيبنى .

قوله : «من قوى نفس الامم» هذا ايضا سخيف لان التصرفات الطبيعية من—

١- فى بعض الاخبار الواردة عن اهل العصمة والهاراة سلام الله تعالى عليهما جميعين ما يوهى او يشعر بقدم النفوس الناطقة الانسانية والبرهان قائم على حدوث النفس و يؤيده بعض الآثار والاخبار والاخبار المشعة بالقدم ناهية الى الكينونة السابقة و مقام تقرير الحقائق فى العالم الاعلى لان للنفوس نشأت لثلاثة بعضها سابقة على البدن و بعضها موجودة مع البدن والتشاقالاخر مقام ارتقاء النفوس و صعودها الى موطئها القرآنية بوجود فرى اتم من وجودها الاول و ان سبب هبوطها انما هو لاجل الاستكملت والتلبس بالوجود الحقيق الجسمى الالهى العامل من ظهور الاسماء التنزيهية والتجليات الجلالية والجمالية .

النفوس انما هي فى مواد انفسها فهذا كاستخدام نفس زيد مثلاً للقوى الحالة فى بدن عمرو .

قوله : «وبناء هذه الاقوال.....» اذ لو اطلعموا على الحركة الجوهرية هنالمعوا ان النفس الناطقة جسمانية الحدوث و روحانية البقاء و انها من ادنى المراتب و هو مقامها الطبع الى اعلاها و هو النفس الالهية وبمباراة اخرى اللطيفة الاحدية شىء واحد فالمصورة مرتبة منها و طليعة لها وليست فى تصرف نفس قديمة او حادثة متصلة او ميانة ولدروا ان الجامع ابداء غير الحافظ اذ المتجدد غير الثابت فالجامع هذه المراتب المتجددة من جوهر النفس السائل بمقتضى الحركة الجوهرية للنفس بما هى نفس و اما الحافظ فلا بد ان يكون اصلاً محفوظاً ثابتاً فهو وجهها الى العقل المفارق اعنى الصورة الدهرية التى كالان السائل الراسم للزمان او نفس العقل المفارق والمثال النورى .

قوله (ص ١٨٥، س ٨) : «باستعدادها ١ مصححة لتخصيص الصورة»

اذ لولا المادة واستعدادها لزم التخصيص بلا مخصص فى تخصيص الواهب مادة بصورة دون صورة فمادة كانت رتبة قابلة لتمديد النامية قبلت من الواهب صورة طويلة و مادة كانت يابسة غير قابلة لتمديد لها الا يسيراً قبلت من الفاعل صورة قصيرة وقس عليهما الباقي .

قوله : «والصورة بجوهرها العقلى» اى ذات الصورة المطلقة التى هى امر معقول كما هو المشهور من القوم ان صورة ما هى شريك الملة للمادة فالمراد بالموجبة

معناها اللغوي منه والموجب الغير التام ومرادهم بالطلق المطلق من حيث التحقيق ولكن في ضمن اية صورة كانت و هي في الصورة الشخصية كالحركة- التوسطية- في القطعية و ربما نسميه الصورة الدهرية والمخصوصة- صورة زمانية- او اراد بجوهرها العقلي رب النوع لكل صورة طبيعية و هو الاظهر من كلامه (قدس سره) و مرامه حيث ان الصورة الطبيعية رقيقة- للصورة العقلية عنده (قدس سره) و تلك حقيقة- لها ولا تفاوت بالنوع بل بالنقص والكمال فتلك جوهرها العقلي لا صالته الوجود و تحقق الشدة والضعف فيه و جواز الاشتداد في الجوهر و جواز الاتفاق النوعي بين الجسماني والمجرد كما مر في مبحث المثل..

قوله : «وهكذا تسلسلت المواد بالصور.....» للحركة الجوهرية في الطرفين لأن الصورة سيالة في الفعلية الذاتية- والمادة سيالة في الاتفعالي الذاتي كما اشار الى جانب الصورة بلفظي التشخيص والراد بالتشخص هنا التميز و امارة التشخص- الحقيقي الوجودي و قد يعبر في مقام التلازم بالتشكل و الى جانب المادة بقوله : لمادة غير الاولى . و هذا التسلسل تعاقبي مجوز عندهم فكل مرتبة من مادة مستعد لدرجة من صورة و كل درجة من صورة معدة لمادة و هل هم جراً .

قوله : «لان الاول» اي الجامع والثاني اي الحافظ موجب اي ليس فعله خفيف المؤنة كعمل الجامع فان الحافظ فعله الايجاب والامساك والحفظ فالحافظ لا بد ان يكون نفسه ثابتا والصور المخصوصة ليس لها انحفاظ و ثبات بمقتضى الحركة- الجوهرية فكيف تأتي منها الحفظ فالحافظ هو الجوهر العقلي من الصورة او ذات الصورة وحقيقتها من جهة تعلقها و اضافتها الوجودية بالمفارق والضمير في ثباته و

بقائه يرجع الى المولود الدال عليه المقام والدال عليه الجامع او الحافظ كضمير تحركه
يعنى ان ثباته الثابت الاتصالي و بقائه البقاء السيلاني لتبدله الذاتى ويمكن ارجاعه الى
الثانى اى الحافظ و «حسب ثباته» اشارة الى تفاوت الثبات فى المتعلق والمتعلق
فان ثبات ذات الصورة المطلقة كثبات الحركة التوسطية فانها امر بسيط ثابت محفوظ
من اول المسافة الى آخرها والتجدد فى نسبها الى الحدود .

واما ثبات المفارق و هو جوهرها العقلى كما مر فمعلوم؛ فانه اجل و ارفع من
هذا فانه خارج عن الاوضاع والجهات والاىون و نحوها بالذات و بالعرض و ليس
زمانياً لا على وجه الانطباق على الزمان ولا على وجه آخر و ثباته دهرى بل سرمدى
بسرمدية الواجب تعالى فان نسبة الثابت الى الثابت سرمد .

قوله : «يفلان بارادة متجددة» التقييد بالتجدد اشارة الى ان التفويض غير
معقول ايضا فى ذى الارادة القديمة الثابتة على حاله واحده بل فى ذى الارادة
المتجددة المتصلة ولكن على وتيرة واحدة لمراد واحد كما فى الفلك فقول الشيخ :
«انهما واحد» اى فى علم النفس من الشفاء^١

قوله (ص ١٧٦، س ١٤) : «الا انه لم يتبين عنه ما تخيروا فيه.....»

وقد وجئنا كلامه فى حواشينا على سفر النفس^٢ من شاء فلينظر فكيف اتجه
تكامل الاستعداد الى الفساد والحال ان العقل والوجود يقتضيان بان الاستعداد كلما
كان اتم كان الصورة اكمل والكمال ان يشتمل الصورة اللاحقة على السابقة و شىء
آخر لا ان يفسد السابقة و يتكون اللاحقة وهذا «خلق و لبس و انقلاب و استحالة»

١- الطبى من الشفاء ط ١٣٠٥ هـ ق ص ٢١٠ .

٢- الاسفار العقلية سفر النفس ط ١٢٨٢ ص ٩٨ ، حاشية التكميم المعنى .

وهذه بالقواصر والحركات الطولية استكمالیه- ولو كانت تكوفاً وتفاصداً كان التغيير قسماً واحداً والحال ان تغيرات العالم قسماً واحداً: الخلع واللبس والاخر الاستكمال كما قال الشيخ: «ان كون الشيء من شيء على وجهين: احدهما بمعنى ان كون الاول انما هو ما هو بانه بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثاني كالصبي اذا صار رجلاً لم يفسد ولكنه استكمل لانه لم يزل امرجوهري ولا عرضي الا ما يتعلق بالنقص و يكونه بالقوة بعد اذا قيس الى الكمال الاخر والثاني بان يكون الاول ليس طباعه انّه يتحرك الى الثاني مثل الماء يصير هواء فالاول يحصل فيه الجوهر الذي الاول بعينه في الثاني والقسم الثاني لا يحصل الذي في الاول بعينه للثاني بل جزء منه و يفسد ذلك الجوهر» انتهى^١ وهنا شق آخر وراء الاربعة وهو ان يكون الصورة السابقة باقية- عند ورود اللاحقة- ولم تفوض فعلها الى اللاحقة بل يسند كل اثر الى مبدئه يناسبه فالتغذية والتنمية الى النفس النباتية- والحس والحركة الى النفس الحيوانية وهكذا فلم يبطل هذا الم يلزم الشق المطلوب وهو ان مبدئه هذه الآثار جميعاً شيء واحد ذو مراتب متفاضلة متصلة اتصالاً معنوياً بالاعتماد ويمكن ان يقال لم يتعرض له لكونه واضح البطلان لان تلك الصور لما كانت مندرجة في الكمال مترتبة من كامل الى اكمل و من اكمل الى الاكمل وهكذا لا بد ان يصدر من كل منها ما يصدر من سابقتها مع انه يبطل هذا وبعض ما سبق ان المادة الواحدة لا بد لها من صورة واحدة- والجنس الواحد فصله واحد وها هنا ليس كذلك لا استقلالها في التأثير و فعليتها و بعدها عن احكام الجنسية والمادية والفصلية البعيدة التي هي كالجنسية-

بخلانها في طريق المصنف (قدس سره) لا بهاها و اضمحلها و فائها في الفعل الآخر كما هو شأن الجنس فانه الغاني في الفصل .

قوله (ص ١٨٧، س ١٨) : «و حد النفس على ما يعم الارضيات»

ان قلت : كيف يعم الارضيات الثلاث مع وجود لفظ ذي الحيات والنبات لاحياة له فان الحي هو الدراك الفعّال و اقل مراتب الدرك اللمس و اقل مراتب الفعل الحركة و ليس لشيء منهما نعم يعم لولاه بل حينئذ يعم النفس المساوقة ولو على مذهب المحققين من ان لكل فلك نفسا كما قال في سفر النفس من كتابه الكبير: «ان ليس المراد بالآلة ما هو كالأعضاء بل ما هو كالقوى و لفللك قوة محرّكة هي طبيعته الخامسة و قوّة حساسه^١ و قوّة خيالية»

قلت: مقصود القوم من ازدياد ذي حيوة بالقوة اخراج النفوس الفلكية على القول الغير الحقيقي و مرادهم منه كما في شرح الاشارات^٢ و شرح الهداية^٣ وغيرهما ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء بالقوة و نفوس الفلكيات وان فرض انها كمالات اولية لاجسام آلية لكن يصدر عنها افعال حيوة بالقوة بل ما يصدر عنها، انما يصدر على سبيل التلزم بخلاف النفوس الارضية فان افعالها قد تكون وقد لا تكون فليس الحيوان دائما في الاحساس والتحريك ونحوهما و ليس المراد من هذا اللفظ ما هو ظاهره اذ متى كانت حيوة الجسم بالقوة لم يكن فيه نفس حتى تكون كاملا له و متى

١- الاسفار مبهمات النفس ١٢٨٢ هـ في ص ٢

٢- شرح الاشارات الطبعة الجديدة ١٣٧٨ هـ، المجلد الثاني ص ٢٩٠ الى ٢٩٢ .

٣- شرح الهداية ١٣١٤ هـ في ص ١٦٨ الى ١٨٠ .

عد شرح الهداية الاثرية ط ١٣١٦ هـ في ص ١٨٠ .

تعلقت النفس به فحيوته بالفعل لا القوة فظهر شمول التعريف للنفس النباتية اذ المراد آثار الحياة والمحقق الطوسي (قدس سره) ايضا جعل التعريف شاملا للثلاث قال المصنف (قدس سره) في شرح الهداية : «واما الاعتراض^١ عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاخياء ما يتوقف على الحياة فيخرج النفس النباتية و ان اريد افعال الاحياء وان لم يكن الحياة شرطا فيها فان كان المراد جميعها خرج ايضا ماسوى النفس الانسانية وان كان المراد بعضها دخل فيه صور البسايط والمعادن .

فجوابه : «ان المراد بمض الافاعيل و تلك الصور خارجة بقيد الالهي فهذا هو تعريف ما يتناول النفوس الارضية» انتهى. ثم لا تنافي بين ما ذكره المصنف (قدس سره) في هذين الكتابين وبين ما ذكره (قده) في سفر النفس : «انه باذخال لفظ ذي الحياة في حد النفس خرجت النباتية لان ما هناك لفظ ذي الحياة بدون لفظاً بالقوة» .

قوله (ص ١٨٨، س ٦) : «وبالطبيعي....»

قد يقال : جسم طبيعي اى ليس بتعليمي و قد يقال : جسم طبيعي اى^٢ ليس بمثالي وقد يقال : جسم طبيعي . اى ليس بصناعي وهذا هو المراد هاهنا وكان الاولى ان لا يطرد يقول قبل هذا كما في شرحه للهداية و بالجسم يخرج كمالات المجردات من فصولها المتنوعة و لعل^٣ نظره (قدس سره) هاهناك ما هو التحقيق عنده و عند الشيخ الاشراقي (قدس سره) ان لا ماهية للمقول فلا فصول^٤ لها ولا نوعية حتى يقال ما يتم

١- شرح الهداية الاثيرة ط ١٢١٦ هـ في ص ١٨٠ .

٢- سفر النفس ص ٤١، ٤٢ .

٣- وما اشتهر في السنة المتأخرين كالحكيم المحشي وغيره نبعاً قصبداً المتأخرين والشيخ الاشراقي : ان العقل والنفس لا ماهية لهما، كلام شرعي خطابي لا ينطبق على البراهين العقلية وقد ذكر تفصيله في كتبنا وصغورائنا «هستي» تطبيقات بر مشاعر» لان الفيزيائي المنبسط ينسبط على الحقائق و يصير محدوداً ولا ينشأ بالماهية الا بالحد العلمي وكل حقيقة اذا نزلت من الاحدية الصرفة يتعين فهمها والتعنين هو الماهية .

به نوعيتها .

قوله : «وزادوا في الحيوانات الارضية» اى فى تعريف نفسها الخاص بها ولم يذكر التعريفات الخاصة للنفوس الاخرى مثل ان يقال فى النفس النباتية من شأنه التغذية والتنمية والتوليد فقط وغيره فى غيرها لان الكلام فى تكوين الحيوان .

قوله (ص ١٨٩، ٥) : «فلمحركات الاختيارية»

التفصيل فى المبادئ ان يقال اولها : التصور للفعل تصورا عقليا او خياليا او وهميا وثانيها : التصديق بغاية الفعل تصديقا يقينيا او ظنيا او تخيليا الاول للمقرين والثانى لاصحاب اليمين والثالث لاصحاب الشمال وثالثها : الشوق وذلك بعد اشتداد الشوق و رابعا : الجزم وخامسا : العزم و سادسا : القصد و سابعا : تحريك القوة المضلية و هذا الجزم غير التصديق بالغاية لان هذا توطين النفس على العمل و عقد القلب به و ذلك تصديق بترتب الغاية العقلانية عليه و كذا العزم غير القصد لان العزم قد ينفسخ والقصد هو الجزء الاخير من الملة التامة الذى يقال له : السبب و هو اذا وجد وجد السبب و اذا عدم عدم .

قوله : «وقد تبين هذا مما سبق» من ان لكل جسم طبيعة و له نفس سيالة ولكل من الجسم عقل من الطبقة المتكافئة و كل عال محيط بسافله والمحيط بما احاط «هو الله الواحد القهار» فلا مؤثر فى الوجود الا الله «ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم» والفاعل الالهى ليس الا هو والمبادئ طرعا مفارقاتها و مقارناتها و برزخياتها جنوده بل بنظر اشمخ قدرته و مشيته هو «الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء» : «الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت فى منامها» .

گر بلم آئیم او ایوان اوست ور بجهل آئیم او زندان اوست
 ور بخواب اقیمستانِ ویم ور به بیداری بدستانِ ویم
 الی ان قال :

ما کئیم اندر جهان پیچ پیچ چون الف از خود چه دارد هیچ هیچ
 وهذا لا ینافی قوله تعالى : « اکلها دائم » ای یترائی المناغة بحسب ما هو
 الواقع من ان الاکل الحقیقی دائم و اما بحسب الظاهر من الاکل فلا منافاة بین کون
 الاکل موقتاً و دائماً لان ذلك الموقت بوقته الخاص لا یقطع ادواره .

قوله (ص ۱۹۰، س ۱۴) : «وهی المعدة»

ذکرها علی سبیل التمثیل فان الاوردة والعروق من الخزائن والاکل الدائم للاعضاء
 بالامتصاص للدماء التي یرشح من فوهات العروق الشعرية شیئاً فشیئاً ولحظةً فلحظةً
 فالغذاء بالقوة تلبث فی المعدة ست ساعات حتی یمیر کیلوساً ثم فی الکبد ست ساعات
 حتی یمیر کیموساً ثم فی الاوردة ست ساعات حتی یمیر انضج و اعدل و اتقی ثم
 فی الاعضاء ست ساعات حتی یم أربع و عشرون ساعة عدد ساعات اللیل والنهار فیصیر
 نقیاً نضیجاً غاية النقاء والنضج وانجذاب من العروق الشعرية والالتصاق بالاعضاء
 شیئاً فشیئاً دائم من الغذاء بالفعل الاتی من ذوی الجبایة الثلاثة .

قوله (ص ۱۹۱، س ۵) ، «للكشف الذي هم عليه»

كما قال تعالى: فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد» فمن خاصیة اعمالهم
 الجنة و عقایدہم الحقہ ان یکشف لهم ان معادن ما کولاتهم و ینایع مشروباتهم
 لا نهاية لها اذ مصادرها ملکاتهم الطیبة المسببة من اعمالهم و علسومهم التي

استحكموها و قضاها بخلاف اهل النار لان خاصية جهلهم و حرصهم و اخلاقهم و اعمالهم السيئة ليست الا الاضطراب والحرمان والفقدان في عين الوجدان .

قوله : «وتحت هذا سر» فان الخلق كلهم مستغرقون في ادراك الحق في الواقع كل بقدر نصيبه ولا يستثمرون ان المدرك ما ذا ولو استثمروا يتبدل الم الفراق بلغة روح الوصال .

«چندین هزار ذره سراسیمه میدوند در آفتاب و غافل از این کآفتاب چیست»
واهل جهنم لو شهدوا جميع ما فيها مظاهره قهره لم يبق لهم الم و تبدل آلامهم
لذات . قال المولوى :

عاشقم بر قهر و بر لطفش بجهد کیست چون من عاشقی^۱ بر هر دوش
باله ارزین خار در بستان شدم همچو بلبل زین سبب نالان شوم
این عجب بلبل که بگشاید دهان تا خورد او خار را با گلستان

قوله (١٩٣، س ١) :

«فمحزت عن دركه شرائح القانون^۲ واعترضوا عليه» لا يحضرني الشروح لكن لا مجال للاعتراض لان منظور الشيخ ان مدركات اللس من الكيفيات الاربع والنموه والخشونه وغيرها مما يوجب الالتيام او التفرق متى تدرك تلك او تولم و كذا مدركات الذوق والشم بخلاف الالوان والاصوات فتدرك ولا لغة او الم فيها كما هو مشاهد و اما النظر الى البستان او الوجه الجميل او النور والاستماع للصوت الحسن ونحوه فالالتذاذ فيها روحاني انما هو للروح الامرى لا للقوة الحسيه بما هي حسيه

١- وينعجب من عاشق اين هر دو ضد .

٢- كالشراح المسمى «ابن السهل» والطبيب الرازي واما الشارح العلامة الشيرازي و هو ينسب الشيخ الاظم والمصنف العلامة ذكر احوال الشراح القانون في كتابه النفيس المبداء والمعاد و شرحه على الهمامه .

والا لكان للحيوان^١ الصامت ايضا وما ذكره المصنف هو الا تم لكونه النمط اللس.

قوله (ص ١٩٣، س ٨) : «من باب مدركات قوة اللس»

ان قلت : مدركات اللس وغيره انما هي الكيفيات وليست هي مقومات ولا اقوات للحيوان بما هو حيواني .

قلت: اولاً يتقوم بها مزاجه فالسخرية متحققة لان المزاج ايضا كيف و ثانياً نقول: كما ان جسم الحيوان يتقوم بجواهر الممتزجات و يتغذى بجواهر الاقوات كذلك بكيفياتها اما الكيفيات الفعلية والافعالية فهذا فيها ظاهر و اما الكيفيات المذوقه فلا نه اذا اكل الانسان غذاء غير حلو اولاً و اكل الحلو ثانياً ثم استعمل القى شوهد انه يقذف غير الحلو مع كون الحلو طافياً لا يرسله المعدة لمجويته لها كيف و بين الكيفيات و موضوعاتها نوع اتحاد لان تلك صور شخصيه و هذه مواد لها .

قوله (ص ١٩٣، س ١٤) : «ولا الالوان»

ان قلت : لا يتم هذا في الالوان لان البدن كما انه مركب من اجسام لها كيفيات اربع مثلاً كذلك لها الالوان .

قلت: الوان اجزاء البدن كاللحم والمغاطم والاعصاب والشرائين و غيرها ليس لها دخل في قوام البدن و قويه انما لها صحابه اتفاقيه بخلاف الكيفيات الاربع والتسع و كذا الروايح العطره للبدن اللطيف البخارى .

قوله : «ولا شك» في ان آلات الحساسه جسم حيواني» دفع لما عسى ان يقال:

١ - بعض الحيوانات يلتدون من الصبورات الحسنه البهيمة والنفحات المطلوبة كالابل و بعضهم يلتدون من النار الى البورد والبستان فالتذاذها ايضا روحاني لان للحيوانات الكامله نفوس مجردة من الماده .

الكلام في ان القوى بعضها لها لذة في محسوسها وبعضها ليس كذلك وهي بسيطة فكيف يقال لها تركيب من كفيات وليس لها تركيب من كفيات آخر و حاصل الدفع ان المراد التذاذ القوى بما هي جسمانيات منطبغات في المحال^١ وهي بما هي كذلك مركبة من الكفيات الفعلية والانفعالية ونحوها ومقومات كيف والقوة صورة والمحل مادة وبينهما ضرب من الاتحاد وحكم احد المتحددين حكم الآخر .

قوله (ص ١٩٣، س ٩) : «واما حافظ للمعاني»

والايسر ان يقال: ثم المعاني اما جزئية واما كلية ومدرک المعاني الكلية هو العاقله و حافظها العقل الفعال^١ .

قوله : «كهذا الشكر ابيض حلو» فهذا الحكم لما لم يكن كلياً لم يكن من- العقل ولما لم يكن جزئياً معنوياً لم يكن من الوهم ولما كان جزئياً سورياً كان من- الحس المشترك .

ان قلت: انضمام الحلاوة بالبياض من المتصرفه فايئة حابه الى الحس المشترك لان المتصرفه غير مدرکه- انما هي عماله- فادراك ان هذه النسبة الجزئية الصورية واقعه- انما هو من الحس المشترك .

قوله : «والمصورة باشتراك الاسم بين الخيال» و مصورة النبات ان قرئت بكسر الواو لا ان قرئت بفتحها فالكسر بناءً على ان الخيال مصورة للحس المشترك من داخل عند التحيل والنام لان الحس المشترك كمرآة ذات وجهين: وجه الى الداخل و وجه

١- حافظها العقل البسيط الاجمالي الخلاق للصورة التفضيلية و للصورة نحو وجود في العقل الفضائل اصابة ولما ظل و فرع في المرتبة العقل الانساني .

الى الخارج والادراك وظيفته والاستمساك وظيفته الخيال والفتح بناءً على ان الخيال مصور و تنتقش بما فى الحس المشترك .

قوله (ص ١٩٣، س ١٧، ١٨) : «وسياتى الحق فيها»
من التجرد البرزخى و على تجردها وتجرد الحس المشترك والوهم والمتخيلة
يبتنى اثبات المعاد الجسمانى .

قوله (ص ١٩٤، س ١٢) : «حادث عن صفوا الاخلاط»
كما ان الاعضاء حادثه عن كدرها و غليظها وما يقال: فيك شيء كالمملك وشيء
كالفلك؛ ناظر الى هذا وشيء كالمملك عقلك النظرى الذى كالملائكة العلامة وعقلك
العملى الذى ان غلب عليه المعصية والطهارة كان كالملائكة العمالة وشباهه الروح -
البخارى سيما النفسانى الدماغى بالفلك من جهة الصفا واللطافة والاعتدال فانه
المتوسط بين الاضداد [كالحالى عنها] ولهذه الشباهة يطلق اسم كل منهما على الآخر
ويسمى روحك فلكا و سمي الله تعالى فى كتابه الحكيم الفلك بالدخان كما قال تعالى:
«ثم استوى الى السماء» وهى دخان» فالسمائية فى الانسان الكبير كالروح البخارى
الذى هو المتعلق الاول للنفس فى العالم الصغير والنفس الكلية متعلقه بها ولجعلها سقفا
محفوظا و سبعا شدادا لا حاجة لها الى وقاية و غلاف صائن بخلاف الروح البخارى
الانسانى و فى التشيل هذا كالماء الذى فى الجرة المشككة له فاذا انكسرت الجرة
بطل شكل مائها والبحار الدخانى الفلكى كالماء المنجمد فى الجرة بالبرد الشديد
اذا انكسرت لبقى^٢ شكل الماء المكتسب منها على حاله و بالجملة لا تحاشى للعقول -
المنورة بنور الله من اطلاق الدخان على الفلك لما ذكر .

١- س ١١، آية ١٠ .

٢- فى بطرانج: والذات انكسرت الى شكل الماء المكتسب

قوله (ص ١٩٤، س ١٧) : «واعلم ان وحدة الذاكرة اعتبارية»

بخلاف وحدة الحافظة فانها حقيقة فلفظ الذاكرة اسم لقوتين الحافظة والوهم ولفظ المسترجعة لثلاث بانضمام التصرف وهذا كما ذكرنا في المولدة انها اعتبارية لا ثها مجموع قوتين محصلة و مفصلة ولكن كل محل في الكل وحدتها حقيقة .

قوله (ص ١٩٥، س ٨) : «اذ معناه ان للوهم رياسة على هذه القوى»

«بحيث ان النفس الحيوانية هي الوهم وما عداها من القوى آلات له اذا اختلفوا في ان النفس الحيوانية التي تستخدم القوى الحيوانية ما هي فبعضهم قال بما ذكر وبعضهم قال : ان النفس مجموع الوهم ومادونه. والحق انها الاصل السخوف في جسيمها يرشدك الى رياسة الوهم تسمية القسم الى الاجزاء المقدارية في الجسم بالقسم الوهمية مع ان الوهم فعله للذاتي ادراك المعاني الجزئية لا الصور المقدارية ، ولكن لما كان فعل الخادم الغير المبين فعل المخدم اسند فعل المتخيلة و غيرها الى الوهم .

قوله (١٩٥، ١٠) : «و في المقام سر آخر»

يمكن ان يلوح كلام الشيخ اليه و ان كانت عباراته في المواضع الاخرى ناصئة في المعنى الاول من الرياسة والرئوسية على نحو الرياسة على الجنود المناسبة .

قوله (١٩٥، ١١، ٢٢) : «و ذلك لا ينافي تقديسها»

اذ لا تتجاني عن مقامها الشامخ فان هذا النحو من الاتحاد افاضة والافاضة اعطاء الفوائد والعوايد بحيث لا ينقص في الابداء من المعطى شيء ولا يزيد في الاعداء اليه عليه شيء و قد قلت في منظومتي المسماة بفرر الفوائد :

«النفس في الخلوّ جسمانيّة
 «لَمْ تتجاف الجسم اذ تروّحت
 «فكل حدّ مع حدّ؛ هو هو
 «فاعور جسّمها شبّهها
 وفي البقاء تكون روحانيّة»
 «ولم تجاف الروح اذ تجسّدت»
 «وان يوجه صغّ عنه سلبه»
 «كما يحدها الذي نزّهها»

قوله (ص ١٩٦، س ١٦) : «ليست بطبيعة جرمية»

استدل على مغايرة النفس مع المزاج بأربعة اوجه مغايرة الحافظ مع المحفوظ والممانعة عن اصل التحريك كما في الاعياء والممانعة عن جهته كما في الرعشة وزوال حرارة اللمس عند ورود البرودة مثلاً وهاهنا وجه خامس ان النفس باقية والمزاج غيبيات و غير الباقي غير الباقي واكتفى في مغايرتها للطبيعة بوجه واحد والحال ان هاهنا وجوها بعضها اسهل مأخذاً مما ذكره وان سبق مبادئ ما ذكره . منها: ان النفس شاعرة ولا شيء من الطبيعة بشاعرة. ومنها: ان النفس فعلها على انهاج مختلفة ولا شيء من الطبيعة كذلك حيث ان الطبيعة تفعل على نهج واحد و وتيرة واحدة. و منها : التمانع المذكور، اذ قد سبق ان النفس تستخدم الطبيعة التي في عناصر البدن الطبيعي قسراً و كرها و بها يتحقق الاعياء والرعدة .

قوله : «اللهم.....» اي الحيوان الذي ليس له درجة الخيال والوهم فليس له تجرد و لو تجرداً برزخياً وليس له بقاء الا في النشأة العلمية .

قوله (ص ١٩٧، س ٤) : «والصور المثالية»

سواء كانت في عالم المثال الاكبر كما يقول به الشيخ الاشراقي او في عالم المثال الصغر كما يقول به المصنف (قدس سره) وهي على الرايين ليست من ذوات الاوضاع

مع موجودات عالم الطبيعة فموضوعها الذى هو الخيال كذلك فهذا الاستدلال نظير استدلال القوم على تجرد النفس الماقلة تجرداً حقيقياً بأنها مجردة لتجرد عارضها .

قوله (ص ١٩٧، س ١٠) : «فان التحريكات البدنية»

اى لئلا يلزم التخصيص بلا مخصص فى توجه النفس الى عالم دون عالم فكذا ان الروح البخارى الذى فى مؤخر الاوسط مما يهيم النفس للمبور من هذا العالم الى عالم المعانى الجزئية كذلك الروح الذى فى مؤخر المقدم و ايضا على هذا القول التحقيقى هذا الروح البخارى الدماغى مظهر و مرآت للخيال لا محل و كذا للصور الخيالية و كذا الروح الذى فى مؤخر الاوسط مظهر و مرآت للوهم و كذا للمعانى الجزئية- لا محل .

قوله (ص ١٩٧، س ١٢) :

«ولا حد ان يقول : يجوز ان يكون نسبة هذه الصور الى النفس» اى مرتبة النفس فى مقام الخيال؛ لان النفس فى مقام العقل بالفعل خلاق" العقول التفصيلية فهى فى ذلك المقام الشامخ اجل من ان [تتشأ] الصور المثالية ثم ان لك ان تدفعه بانه لو كانت النسبة، نسبة الفاعلية ثبت المطلوب ايضا لان الفاعل اقوى من المفعول فاذا كان المفعول غير وضعى و كان مجرداً برزخياً كان فاعله اولى بذلك لان معطى الكمالات غير فاقد له .

قوله (ص ١٩٧، س ١٦) : «وكما ان فاعل الاجسام الطبيعية و مقوماتها»

اما الجسم و مقومه الذى هو الصورة الجسمية فلا انها متى لم يوجد بل كانا فى كتم العدم بعد لم يتصور الوضع بالنسبة اليها والجسمانى مشروط بالتأثير بالوضع و

اما مقومة الذي هو الهيولى فلا، نها بعد وجوها ايضا غير وضى ولذا كانت الصورة المطلقة شريكه - الملة - لها والملة - الحقيقية لها وللجسم ولقومه الآخر هو العقل الفعال بقوة الحق المتعال وايضا اذا كان الفاعل متعلق الوجود بالجسم كان الجسم متقدما والمنروض انه معلول فكان متأخرا فلزم تقدم الشيء على نفسه ولو لم يعتبر فى طرف الملة كانت عقلا هذا خلف .

قوله (ص ١٩٨، س ٥) : «فلذا نفخ فى الصور المستعدة.....»

اشارة الى قراءة فتح الواو من الصور وانها حينئذ جمع الصورة فالإضافة فى قول المصنف (قدس سره) نفخة الصور بتقدير فى ومعناه ان النفس لما كانت نارا منسوبة الى الله تعالى والنار تشتعل بالنفخة خلقت من النفخة فى الصور الطبيعية المستعدة والنافخ هو اسرافيل بل اسمه المصور والنفخة هى روح الله تعالى «ونفخت فيه» من روحى» و ذلك الروح من النفس الرحمانى بل عينه .

قوله (١٩٨، س ٦) : «شعلة ملكوتية نفسانية»

اى هى النفس وهى الشعلة التى لا اذى فيها لا، نها من نار الوادى الايمن وهى روح الله وفيها النورية الفطرية «فطرة الله التى فطر الناس عليها» و كل مولود يولد على الفطرة الحديث فكونها نارا بلا اذى انما هو بحسب اصل الفطرة والنورية بحسب التوحيد فالافئدة والصور كانها احطاب وشموع مشتعلة .

موم و هيزم چون فدای نار شد ذات ظلمايشان انوار شد

١- سورة ١٥، آية ٢٩، سورة ٢٨، آية ٧٢.

٢- س ٢٩، آية ٧٩، س ٢٠، ي ٢٩

بل الماهيات طرا كالأحطاب مشتعلة بنور الله بحيث لم يبق منها شيئا لقهارته واعتبارتها .

قوله (ص ١٩٨، س ١٠) : «تصير نارها نورا»

صيرورة النار نورا صيرورة الطبيعة بالحركة الجوهرية- نفسا والنفس عقلا بالفعل والعقل بالفعل عقلا فعلا معبرا عنه في القرآن الحكيم «بنار الوادي»- الايمن» في موضع و بقوله تعالى: «ولولم تمسه نار» في آية النور و صيرورة نورها نارا موصدة عند تنزل النفس الى مقام الطبيعة سيما عند اخلادها اليها وحرصها عليها فان النفس كثير اللقافة فالى اى شيء توجهت تصورت بصورته و تزيت بزيت فاذا توغلت في التعلق بالطبيعة ولوازمها صارت عينها والطبيعة ظلمة و نار لذاعة ذات لهب ذى ثلاث شعب من جهة تجددتها الزمانى و تصرمها و سيلانها و من جهة تفرقتها المكانية و حلولها السريانى فى الهولى المجمة التى لها شعب الطول والعرض والعمق و لهذا يسمى عالم الطبيعة عند العرفاء بعالم فرق الفرق كما يسمى مقام الاحدية بجمع الجمع فكونها مؤصدة اى مطبقة على النفس سرادقا باوتاد ممدودة انما هو لكون النفس مفصولة عن المفارقات بالاخلاق الى الطبيعة و لوازمها و هى النار- اللذاعة الشراعه- للشئوى حيث غلب على النفس احكام المبانة والسوى .

٢- س. ٢٠، ٩ الى ١١ : «ال رأى ناراً فقال لاهله... فاطلع نطيك انك بالوادي المقدس طوى» ، س ٧٩ ،

٣- س. ١٥ : هل اتيك حديث موسى ، ال نادى ربه بالوادي المقدس طوى .

٤- سورة النور آية ١٧،

٥- فى بعض النسخ : احكام المناسبة والسوى. و هو لا يناسب المقام لان النفس عند تنزلها عن العقل ينطبقها احكام اكثر و وجهه المبانة والسوائية اللازمة للتناول.

قوله (ص ١٩٨، س ١٢) : «وانما الفيض»

اي النفس الرحمانى المحيط بجميع الكلمات التكوينية كاحاطة النفس الانسانى بجميع الكلمات اللفظية- هو الفيض المقدس الناشى من المهب^١ الذى هو الفيض الاقدس و صيغة جمع الرياح باعتبار ان نسيم القدس وان كان واحدا «وما امرنا الا واحدة» لكنه نائم باعتبار المراتب والماهيات فى المقامات النازلة و كون زوال النفس وفنائها ايضا بالنفس الرحمانى انما هو باعتبار شدته وقوته و اجتماع النائم فى نسيم واحد وحدة حقيقة و ظهور الوجوب بالوحدة والنور بالقهاريّة فتنتفى الحدود والآليات فى الآتيّة المطلقة- و ينطفى الشعله- المكوّنة تحت جبروتها اذ لا يتمكن النور- الضميف فى مشهد النور القوى^٢ .

علمَ چون بر فراز شاه فرخار چراغ آنجا نمانيد چون شب تار
ثم ان النفخة التى تشتعل بالنار تفختان احديهما ما يشعل الصور المستندة^٣
الدنيوية و بمباراة اخرى الصور المثوبة بالهيولى المشار اليها بقوله تعالى : «و
نفخت فيه من روحي^٤» والاخرى ما يشعل الصور المستندة البرزخية والاخرى-
الصرفة- المشار اليها بقوله تعالى «ونفخ فيه^٥ اخرى فاذا قيام ينظرون» اى اذا هم
دائمون بوجود الحق والنفخة التى تطفى النار نفخة الموت المطفية لهذه الاجسام
الطبيعية المشار اليها بقوله تعالى : «ونفخ فى الصور^٦ فصعق من فى السموات والارض»
وهذه النفخة عزرائيلية والاخران اسرافيلية- و عليك ان تنظر نظرة^٧ كلياً فتجربى

١- قوله: اذ لا يتمكن النور الضميف... الخ . هذه العبارة مأخوذة من الشيخ الكامل الشيخ الاشرافى الشهيد.

٢- س ١٥، ي ٢٩ .

٣- س ٢٢، ي ٨

٤- س ٢٩، ي ٦٨

فى الانسان الكبير مافى الانسان الصغير : «وما خلقكم^١ ولا بعثكم الاكنفس واحدة»
فترى كلا من النفحات الثلاث واحدة والكل من كل وان كانت غير متناهية اذ
الاحياء والامانة غير متناهية الا انها بالنسبة الى الحق تعالى واحدة واقعة دفعة
واحدة سرمدية كما قال «وما امرنا الا واحدة^٢»

قوله (ص ١٩٩، س ١٤) : «فلها باعتبار ما يخصها من القبول

القبول هو الالفعال الادراكى من الملاء^٣ الا على والفعل هو التدبير فى البدن
والتأثير فى العالم الادنى و هما فى الانسان بما هو انسان كالمدركة والمحركة فى—
الحيوان وفى الانسان بما هو حيوان .

قوله (ص ١٩٩، س ١٧) : «وبالتالية يستنبط.....»

اي الاراء الجزئية بالرويات الجزئية كما تمثل لك واما الكليات و لو فى—
الاعمال فبالعقل النظرى ولهذا كان مبنى الحكمتين النظرية والعملية كلتاهما على
العقل النظرى لان ادراك الامور الكلية سواء كانت امورا غير متعلقة بالعمل كالعلم بان^٤
الفلك مستدير، او متعلقة بالعمل كالعلم بان المدل حسن، وظيفية النظرى؛ ثم ان الاعمال
الجزئية التى يملق العقل العملى اعم من المعاديات المذكورة فى الحكمة العملية— ومن—
المعاشية كبناء البيت على وجه الاحكام والاتقان بحيث يترتب عليه الآثار المطلوبة
منه .

قوله (ص ٢٠٠، س ٢، ٣) : «مختارة للخيرا وما يظن خيرا.....»

الاول لاعمال المقربين والثانى لاعمال اصحاب اليمين لان غايات اعمالهم غنية
فانها خيرات صورية محدودة وان كانت دائمة اكلها دائم وظلها و تلك عقبى النار

بخلاف غايات اعمال المقربين فانها الاتصال بالملاء الاعلى والصيرورة اليهم و لقاء الله و رضوان من الله اكبر و فى ذلك فليتنافس المتنافسون و اما اصحاب الشمال فغايات اعمالهم وهمية دائرة زائلة لانها خيرات حسيه- طبيعيه- كائنه- فاسدة .

قوله : «ولها الجريزة والبلاهة....»

والتوسط بينهما المسمى بالحكمة جعلها الشيخ مخصوصة بتوسط الفكر فى الامور المعاشية حيث قال فى الاهيات الشفاء: «ليس معنى بها الحكمة النظرية» فانها لا يكلف فيها التوسط البتة بل الحكمة العلمية التى فى الافعال الدينوية- فان الامعان فى تعرفها والحرص على التفنن فى توجيه الفوائد من كل وجه منها واجتنب اسباب المضار من كل وجه حتى يتبع ذلك وصول اضداد ما يطلبه لنفسه الى شركائه او يشغله عن اكتساب الفضائل فى الجريزة و جعل اليد مفلولة الى العنق هو اضاءة من الانسان نفسه وعمره و آله- صلاحه و بقاءه الى وقت استكمالها « والاولى عدم التخصيص حتى يشمل الفكر فى النظريات لكن لا ان الامعان فيها جريزة فانه فصيلة بل مزاوله- كتب المشككين الذين لا يقفون على اعتقاد حق ودينهم القدح والجرح و فضلهم النقوض والمنوع كالامام الرازى و اترا به وكذا مجالسة المتجربين تجلب الجريزة ومزاوله الكتب المقلدين فى المقاييد و مجالستهم تجذبان الغباوة كما قال الشيخ: «من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية» .

قوله : «وهى من الاخلاق....» قال: (قدس سره) فى مبحث الكيفيات النفسانية من الاسفار: «اشتبه على بعض الناس وظن ان الحكمة العلمية المذكورة هاهنا هى بعينها ماهو قسم الحكمة النظرية- وهذا فاسد؛ لان هذه الحكمة العلمية خلق

نفساني بين الجريزة والعبادة واذا قالوا: الحكمة نظرية، و عمليه . لم يريدوا بها الخلق لان ذلك ليس جزءاً من الفلسفة بل التي هي احدى الفلسفتين ارادوا بها معرفة الملكات الخلقية انها . كم هي و ما هي ؟ وما الفاصلة منها وما الرديئة منها ؟ وكيف اكتسابها للنفس او ازالتها عنها و معرفة السياسات البدنية والمنزلية و هذه المعرفة ليست غريزته بل متى حصلناها كانت حاملة من حيث هي معرفة وان لم تفعل فعلاً ولم تتخلق بخلق فلا يكون الحكمة العملية وجوده لنا و بالجملة الحكمة العملية قد يراد بها نفس الخلق و قد يراد بها العلم بها بخلق و هي فالتى جعلت قسمة النظرية هي العلم بالخلق والتي هي احدى الفضائل هي نفس الخلق انتهى باختصار .

واعلم ان كلا من الحكمة والعفة والشجاعة قسمان، فطري و كسبي؛ فمن النفوس مائل الى الحكمة اى الخلق المذكور الذى هو ليس علماً كالارادة والقدرة ونحوها مائلة وان كانت مدة عمرها ، ومنها الى العفة والشجاعة كذلك ولا يكلف بالفطريات فانها موهبة ربانية .

«دولت آنست كه بى خون دل آيد بكنار^١»

وقال على عليه السلام: «رأيت العقل عقليين فمطبوع و مسموع ولن ينفع مسموع اذا لم يك مطبوع» .

فانما يكلف ليصير النفس نوراً و نوراً على نور، ولا شك انه بمزاولة افعال الحكمة والعفة والشجاعة تصير الفطريات اتم و احكم و ان قصور الحكمة النظرية بها يبدل بالتسام «وا لله ولى الافضل والانمام» .

١- ورثه با سمي و عمل باغ جنان اين همه نيست .

قوله : « كانت افضل » ومن هذا يقال : « الشيء يمزء حيث يندرز، والعلم يمزء حيث يفرز » .

قوله : « ويكون الرأى الكلى عند النظرى » مثلاً لنا مقدمة كلية- هى ان كل حسن ينبغى ان يؤتى به فيضم اليه صغرى هى ان الصديق حسن* و كل حسن ينبغى ان يؤتى به؛ ينتج: ان الصديق ينبغى ان يؤتى به فهذا رأى كلى يدركه العقل العملى. اذا اراد ان يوقع صدقاً جزئياً؛ يقول: هذا صدق و كل صدق ينبغى ان يؤتى به فهذا ينبغى ان يؤتى به. وهذا رأى جزئى ادركه العقل العملى مستمداً من النظرى. ثم القوة الشوقية تخدم العقل العملى كما انها فى الحيوان تخدم الوهم والخيال، والشوق هناك ارادة و فى الحيوان شهوة والفعل هناك عقلى و فى الحيوان تخيلى والغاية هناك عقلى و فى الحيوان وهمية دائمة كميادة المريض لله تعالى و فى الحيوان وهمية دائمة كميادة لجلب منفعة دنيوية .

قوله (ص ٢٠٠، س ١٢) : « ان للانسان ١ خواص »

ذكر شطرا منها فى سفر النفس^٢ قريباً بمباحث المعاد من شاء فليرجع اليه .

قوله : « من غير ان يصير سبباً لفعل » وان كان من الكليات المتعلقة بالمسل و ذلك لان نسبة الكلى الى جميع جزئياته على السوية- فالاعتقاد الكلى بان الاجادة حسنة لا يوجب الاجادة المخصوصة فى الوقت المخصوص مثلاً بل الاعتقاد الجزئى به يوجب الشوق الجزئى الموجب للفعل الجزئى .

١- فى بطرس النسخ الموجودة عندنا : ان للانسان من بين الكائنات.....

٢- اسفار الاربعة سفر النفس ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١١٦ الباب التاسع : فى شرح بعض ملكات النفس..... فصل فى خواص الانسان .

قوله : «وهذه للجميل والقيح» سواء كانا مع المنع من النقيض او مع جوازه على مرجوحية فيشمل الاحكام الخمسة و سواء كانا مما يحكم العقل فقط بحسنه وقبحه او مع كاشفية الشرع عنه فيشمل التكاليف عقلا و شريعة و طريقة .

قوله : «ولهذا يقال لها العقل الهيولاني» وكذلك يقال لها العقل بالقوة بمقابلة العقل بالفعل والعقل المنفعل بمقابلة العقل الفعّال المتحول اليه النفس بالحركة الجوهرية .

قوله : «وكلامنا في مبدء نشو الانسان بما هو انسان» اول كلامه (قدس سره) بالحقيقة جواب عما كان ظاهر الورد ولم يذكر في السؤال لظهوره و هو انه كيف تكون بالقوة والنفس قد انطوى فيها مقام الحس والخيال والوهم وصارت فيها بالفعل وان كان في التعلل بالقوة فدفع هذا بان مرادنا من كون النفس بالقوة المحضة انما هو في صور العقلية ولو كان من الاولين لافى الصور الجزئية و اما خلاصة جوابه عما هو صريح السؤال من علمها بذاتها حضوراً وعلمها بقواها ايضاً حضوراً انطوائياً تبعاً لعلمها بذاتها فهي انهما قوة العلم مثل اصل وجودها العقلي .

قوله (ص ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥) : «كما ان النفس مادامت.....»

والحاصل اشتراط السنخية بين العالم والمعلوم و كما ان السنخية حاصلة بينهما في اصل الادراك كذلك في اصل التعلل وكذا من حيث القوة والفعل .

قوله (ص ٢٠٣، ٢٠٤) : «فكذلك القوة العاقلة»

اي كما ان النفس التي في مرتبة الخيال معقولاتها صور خيالية بالفعل ومعقوليتها بالقوة كذلك عاقلة تلك النفس لسكان التضاييف فهي قبل الاستكمال مخالطة بل صورة

حسية- طبيعية- لكونها جسمانية- الحدوث روحانية البقاء .

قوله (ص ٣٠٣، س ١٧) : «ثم من باب التخيل او التوهم»

يعنى النفس علمها بنفسها فى مقام بلوغها الى الخيال والوهم وهمى و خيالى و علمها التعملى بالقوة لا انها لا علم لها اصلا فعلم الجاهل نفوسهم كعلم الانعام بنفوسهم فى اوهامهم و خيالهم فيوهمون لنفوسهم فى الاين الخاص والجهة السفلية الخاصة و من ذوات الاوضاع و بالجبله- متصفه- بصفات الاجسام .

قوله (ص ٣٠٣، س ١٧) : «وظاهره فى زيادة اللفظ الشريف اعنى من قبله»

اشارة الى ان المذاب ليس من قبل «الخير السلام البر الرحيم» انما هو من قبل نفس العالم الظاهر الموجود وجودا رابطيا لذلك المعذب المحتجب و انه صار عينه و هو صور محدودة متفارقة بل فرق الفرق السائلة ، بل نفس السيلان والنفس فى غايقة اللطافة- باى شىء توجهت صارت هى هو وكذا اذا توجهت الى العقل الفعال مرة بعد اولى و كرامة بعد اخرى و لم يترك ذلك الرحم الشامخ و تحولت اليه و نعم ما قاله المولوى :

اين بخاك اندر شد و كل خاك شد وان نمك اندر شد و كل پاك شد
آن نمك كزوى محمد املح است زان حديث با نمك او افصح است
آن نمك باقى است از ميراث او باتوء اند آن وارثان او بجسو

قوله (ص ٣٠٤، س ١٦، ١٧) : «من شأنه ان يكون فيه ماهية كل موجود و صورته»

اى صورته العقلية و ماهيته المرسله- المطابقة بحقيقته كما هو شأن الحكيم- العالم بالحقايق من الفحص والبحث حتى يظفر بالعنوان المطابق للمعنون سيما فى

التصورات بحدودها و في التصديقات ببراهينها و بالجملة يحيط ب : « ما هو » و « هل هو » و « لم هو » في كل شيء له هذه المطالب، والعقل الهولاني لما كان مجرداً فصوره- ايضاً مجردات من المعقولات المجردة والذوات المفارقة والهولي الاولى لما كانت جسمية فصورها ايضاً جسيمايات [كذلك] والماهيات المحصورة بالغراب والموارض الشخصية المشخصة .

قوله (٢٠٥، س٥) : «فيوكت انها اذا تجردت طالعتها حق المطالعة»
 اى علمها علماً حضورياً لانها وجودات محضة والوجود لا يعلم كنهه علماً حصولياً بل علماً حضورياً فان العلم بحقيقة الوجود اما حصولي غير اكتمالي بتحصيل عنواناته كالعلم بمفهومه العام وعنواناته الاخرى من الوحدة الحقّة والحيوة السارية والعلم والارادة والخيرته- وغيرها من مساوقاته وبتحصيل العلم بالماهيات الامكانية على ما هي عليه فان الماهيات ايضاً عنوانات مراتب حقيقة الوجود ، واما حضوري كعلم المجرد بذاته والقائي بالمعنى فيه .

قوله (٢٠٥، س٧) : «فخرجت من القوة الى الفعل بطوع نور الحق....»
 رجوع الى اول الكلام و هو قوله : ان العقل الهولاني عالم بالقوة عقلي ...

قوله (ص٢٠٥، س١٠) : «والمقبولات وغيرها»
 من المشاهدات والحدسيات والفطريات في جمل المقبولات من الضروريات و اوائل المعقولات نظر فان المقبولات و هي المأخوذة ممن يعتقد بصدقه كالانبياء والاولياء والحكماء مادّة الخطابة المفيدة للظن والضروريات الستة المشهورة موادها البرهان والبرهان المفيدة لليقين ولم ار في كتب الحكماء والمنطقيين جمل المقبولات من الضروريات و توجيه كلامه (قدس سره) ان المراد بها المقبولات العامة التي هي

مادة للجدل مثل العدل حسن والظلم قبيح كما يرشد اليه قولك: الكذب قبيح وكون هذه مقبولات لا ينافى كونها ضروريات لعدم توقف العقل فى الحكم بها وان كانت بمعونة العقل العملى كما ان النار حارة بديهية و ان توقف حكم العقل على الاحساس والنظرى ما يتوقف على النظر و عدنا القوم هذه مقبولات عامة مادة للجدل بناء على مجرد التمثيل للمصلحة العامة والمفسدة العامة- المعتبرتان فى قبول عموم الناس فمثل هذه القضايا ضروريات من جهة و مقبولات من جهة اخرى فيمكن ان يستعمل فى البرهان و فى الجدل و هذا مثل تمثيله للجزئيات بقوله: الارض ثقيلة؛ فانه ايضا زوجتين فكما انه من التجريبات كذلك المحسوسات الملموسات .

قوله (ص ٢٠٥، س ١٤) : «لانه كمال لاول للعاقلة»

اشارة الى ان المراد بالملكة هنا ما يقابل القوة كما فى تقابل العدم والملكة فكل ما يرفع قوة كمال والوجود المقابل للعدم الثانى ملكة .

قوله : «كما ان الحركة كمال اول لما بالقوة» كما ان العقل بالملكة تشبه الحركة فى كونها كمالا- اوليا لما بالقوة كذلك فى انه بالعقل بالملكة يصير النفس عقلا بالفعل ولولا البديهيات لا يعقل النظريات كما انه بالحركة والسعى يصل كل شىء الى كماله المتقرب منه .

قوله (ص ٢٠٥، س ٢٠) : «حياة غير محتاج فيها»

اى حياة العلم بالله والمعرفة به اذ للحياة ثلاث مراتب احديها : ما يساوق الوجود دارت معه حيثما دار بل نفس الوجود حياة الله السارية فى كل شىء و ثانيها: ما يلزمه الدرك والفعل كما يقال الحى هو الدراك الفعال وثالثها : العلم بالله وملائكته

وكتبه و رسله واليوم الآخر و بهذا المعنى قال على عليه السلام: «الناس موتى و اهل العلم احياء»^١ .

قوله (ص ٢٠٦، س ٨) : «مراتب الانسان.....»

او نقول : مراتب الانسان بحسب هذه الاستكمال منحصرة فى نفس الكمال و هو العقل المستفاد، وفى استعداد الاستحصال و هو العقل بالفعل، وفى استعداد الاستحصال و هو العقل بالملكة و فى الاستعداد المحض و الاستعداد الاول و هو العقل الميولانى .

قوله (ص ٢٠٦، س ١٧) : «اذا اعتبرت فيه مشاهدة تلك المعقولات»

عند الاتصال بالبده الفعالي ولو فى الدنيا كما قيل فى العارفين : «كأنهم وهم فى جلايب^٢ من ابدانهم» .

و مراده (قدس سره) بالاتصال الاتحاد والتحول فانه (قدس سره) قائل بانحد النفس مع العقل الفعالي بعد الاستكمال: بالحركة الجوهرية و فى لفظ الجمع السرف باللام المفيد للعموم اشارة^٣ الى اعتبار مشاهدة الكل دفعة واحدة^٤ ذهنية فى [الاستفاد]^٥ لا بالنسبة الى كل واحد كما اعتبره بعض منهم زعماء منه ان مشاهدة [الكل] مادامت النفس فى عالم الطبيعة غير ممكنة و ليس كذلك اللهم الا ان يراد النفس بها هى نفس لان النفس اذا ماتت موتاً اختيارياً قبل موتها الطبيعى صارت عقلاً لا حالة منتظرة له و تخلصت عن التعقب الزماني و كان على عليه السلام يتلو آيات الكتاب التكوينية

١- ومن البدهى ان : قال هذا الشعر (و سائر اشعار ائمتي كتبت فى ديوان منسوب الى الامام سيد الموحدين امير المؤمنين حكيم العرب والمجم ، روح البهاء) . هو: على بن ابي طالب القيروانى ره..

٢- والقائل هو الشيخ الاعظم فى الاشارات نمط العارفين

٣- اي فى الفعل بالاستفاد لان النفس بعد ميروورها عقلاً بالاستفاد يشاهد الطابق دفعة واحدة ذهنية من غير تدبير و على سبيل الانتقال من معقول الى معقول .

والتدويني دفعة واحدة والعقل إنه الجبروت و تراه الدهر الا يمن الا على و كان الطبعه و لوازمها سلبت عنه والغافل ينظفه هي .

وقال الحكماء الراسخون: لا يبلغ الانسان درجة التأله ما لم يصير بدنه كقميص يلبسه تارة^١ و يخلعه اخرى بل قيل ربما يصير هذا ملكة له^٢ .

واقول: هذا في العقل ليس بغريب ومن كان له توقف كان بالحقيقة توقفه في اتحاد النفس بالعقل الفعال و جواز الحركة الجوهرية ولا غرو في اعجب من ذلك و مما يكرس سورة استبعادك ان العقل و هو الملكة البسيطة هو مابه الانكشاف الواحد ينكشف به كل الحقائق الوجودية لان حق العلم هو الملكة والدرك هو النيل والوجدان والعقل بالفعل واجد و نابل كل المعلومات المكتسبة وان كنت في ريب فزنه بالجاهل الا^٣ ممي والخلط والغلط من عدمها في الخيال و كان النفس عند المستعدين هي الخيال «نوالله فانساهم انفسهم^٤» .

تا توخود را پيش و پس داري گمان بته جسمي و محرومي ز جان
زير و بالا پيش و پس وصف تن است بي جهت آن ذات جان روشن است
و ما ينور المطلب: درك الجزئيات من الحس المشترك اذا اتى الجوايس اخبار
مدركاتها له بان يكون في البصر شيء من البصرات وفي السمع في ذلك الوقت شيء
من السموعات و في الشم شيء من الروايح وهكذا .

قوله (ص ٢٠٧، س ١٧) : «الاول تهذيب الظاهر»
وان شئت سم الاول : «تجليه» بالجميم والثاني «تخليه» بالحاء المعجمة والثالث
«تجليه» بالمهملة .

١- اي التلبس بالوجود العقلي و خلط وجود الامكاني

٢- و بعد هذه المراحل مرتبة الفناء على المساهم و مراتبها ابرزنا حاله .

قوله (ص ٢٧، س ١٤) : «والثالث تنويرها بالصور العلمية...»

لعلك تقول : ما معنى بالصور العلمية؟ فإن عني بها البديهيات الست فهي العقل بالملكة وان عني بها النظريات المكتسبة بالبديهيات فهي العقل بالفعل و على أي التقديرين فهما من مراتب النظرى لا العلى
اقول : المراد تصفيل النفس و تهيئها للمعلوم الحقيقية والاقبال على ان يكون بصدد تحصيلها و كل ذلك عمل .

قوله : «والرابعة : فناء النفس عن ذاتها» وللغناء ثلاث مراتب: السحو والطس والمحق. فالسحو رؤية فناء الانفعال فى فعله تعالى والطس رؤية الصفات ؛ فانية فى صفته تعالى والحق شهود كل وجود فانيا فى وجوده تعالى فى المقام الاول «لا حول ولا قوة الا بالله» وفى السقام الثانى «لا اله الا الله» وفى المقام الثالث «لا اله الا هو» اعنى يصير الذاكر الثلاثة مقاما للذاكر فيكون مقامة مقام التحقق بها بعد على مقامى التعلق والتخلق بها و فى قولهم فى معنى الغناء هو: ان يرى السالك كل قدرة مستهلكة فى قدرته تعالى و كل علم مستهلكا فى علمه تعالى و هكذا الى آخر الصفات بسل كل وجود مستهلكا فى وجوده تعالى و فى قول المصنف (قدس سره) وقصر النظر اشارة الى ان المقصود بالذات هو العلم والعرفه والعمل مقدمه و وسيله له و تصفيل لحصول وجه المطلوب و لهذا فسروا ان العمل ايضا الرؤية الشهودية و حق العرفه و قصر نظر الفؤاد على ملاحظه رب الاقطاب والافلاك .

قوله (ص ٢٠٨، س ٥) : «لبعضها فى الحق.....»

قد ذكرنا فى اوائل حواشى الاسفار اصطلاح اهل الله فى الاسفار ان تشاء ترجع

اليها^١.

قوله : «بحسب التصور» أي بحسب «ما هو» و «كم هو» و نشرع بعد في بيان «هل هو» بل ما كان «ما هو» ماء الشارحة فإن الحدود قبل اثبات الوجود المحدود بالبرهان حدود اسمية و بعده انقلبت حقيقة .

قوله (ص ٢٠٨، س ١٦) : «والوهم يجردها عن الكل»

مع إضافة مالى المادة لملك تقول: ليس هذا مطابقاً لنفس الامر لأن التجرد عن الكل مع بقاء إضافة لا يرد على ماورد التجرد ان الاولان عليه لان مدرك الوهم المعانى الجزئية كالمحبة الجزئية والعداوة الجزئية - ونحوهما ومدرك الحس والخيال هو الصورة المحسوسة والاشباح المثالية - وليس [مطابقاً] للمثال ايضاً لان الهضوم الاربعة اعنى الهضم المعدى الكبدى والعروقى والمضوى كلها ترد على مادة كيلوس فان مادة الغذاء يبقى ست ساعات فى المعدة حتى ينهضم الانضمام المعدى ثم يبقى ست ساعات فى الكبد وهكذا حتى يتم اربع وعشرون ساعة عند ساعات يوم و ليلة واما المثل له فليس كذلك كما علمت .

والجواب ان المراد هنا بالمعنى الحرفى الدرك للوهم هو الاضافة الجزئية فان التجريدات ترد على شىء واحد فان البياض المعين المدرك للباصرة مجرد عن العادة لا عن الوضع المعين بالنسبة الى البياض المحسوس بالعرض والمدرك للخيال مجرد عن بعض غواشى المادة ايضاً و هو الوضع المعين والبياض المطلق المضاف الى البياض -

١- و قد نقل معنى السر و اقسامه من الشيخ المحقق الكامل ابراهيم المولى عبدالرزاق فى حواشيه على الاسفار الاربعة حرفاً بحرف من دون تصريف فى كلامه مع ان كلام الشيخ خال من التطبيق الكافى و ان شئت تفصيل الكلام فراجع الى ما كتبتاه فى الاسفار الاربعة . شرح مقدمه بصرى ١٢٨٦ هـ ق ص ٥٦٦ .

المعين الذي في الثلج المعين مجرد عن المواد والجهات والاحياز والاقوات وغيرها
الا عن الاضافة المخصوصة الى الثلج المعين وعند المصنف (قدس سره): الوهم عقل
مقيد والموهوم معقول مقيد كما لا يخفى على الناظر في كتبه^١ والبياض الصرف المطلق
مجرد عن الكل ولو اردنا بمسرك الوهم مثل المحبة الجزئية قلنا ترد التجريدات على
شيء واحد ايضا فان الصورة التي يؤخذ منها ذلك المعنى عين ذلك المعنى كما لا
يخفى على العالم بتفاوت مراتب الوجود بالتشكيك فان مابه الامتياز عين مابه
الاشترك ثم يجرى المحبة الجزئية عن الاضافة المخصوصة والتوحيد اسقاط الاضافات
وهي المحبة المطلقة التي هي صرف المحبة ولا يميز في صرف الشيء ولا يشئ ولا
يتكرر .

قوله (ص ٢٠٤، س ٦) : «ولوجود مثل هذه الامور في النفس يمكننا...»

قد مر ان وحدة الشخصية المعتبرة في موضوع المتقابلين هي الوحدة الوضعية
الجسمية فتذكر .

قوله : «مما استحال...» قيد مخصص للثلاثة لان الحركة القطعية غير موجودة
بنحو اجتماع اجزائها بقاء في الخارج الا في الذهن وكذا الزمان الذي هو مقدارها .
واما الحركة التوسطية ومقدارها الذي هو الاكن السيل فهما موجودان في الخارج و
كذا لا نهاية الشديدة كما في المجرد الجامع للانوار كلا بنحو بساطة وكمال بل اللانهاية
المعدية كما في النفوس الناطقة عن الابدان على مذهب الحكماء كما يمثلون في
منطقياتهم للكلّي الغير المتناهي الافراد بها وهذا البرهان يثبت تجرد النفس وان كانت

١- واستدل على مرامه في الاسفل سفر النفس ط ١٢٨٢ هـ في بحث نفس ص ٢٨

فى مرتبة الحس المشترك والخيال فان ادراك الحركة و غيرها بنحو الجزئية- انما هو فى الحس المشترك من الخارج او الداخل .

قوله (ص ٢٠٩، س ٩): «ومن الشواهد....»

هذا رابع البراهين المذكورة فى هذا الاشراق والمراد بالوحدة والبساطة اعم مما فى الوجود الذاتى و مما فى الوجود مطلقاً فان كل كثرة مؤلف من الوحدات المحضة وكل تركيب بالآخرة من بسائط بحتة- والالزم الكثرة بلاوحدة واذا ابطالنا الوحدة ابطالنا الكثرة و حاصل الرابع: انه لو كانت النفس جسماً ومافى الجسم منقسم لزم الخلف فى الوحدة والبساطة المدركتين لها .

قوله (ص ٢٠٩، س ١٢) : «اذا قيل الوحدة قد تعرض للجسم او يحمل عليه ...»

الاول باعتبار اخذها بشرط لا والثانى لآخذها لآبشرط او الاول فى الوجدت التى فى القوة المدركة على تقدير جسيما والثانى فى وحدة الموصوف بالوحدة .
ثم ان الاشكال والانحلال المذكورين فى العنوان احدهما مشوب بالآخر كما ترى و خلاصة الاشكال: انكم استدلتم بادراك الوحدة و عروضها للقوة المدركة على تجردها و وحدة الماء او النار او الانسان او نحو ذلك اتصالية قابلة للقسمة- فيجوز ان يكون القوة المدركة- لها جديانية- . وحاصل الانحلال انا لا تمسك فى الاستدلال بمطلق الوحدة بل الوحدة المطلقة الحقيقية فان تمسكنا بوحدة اشخاص الجسم يتطرق الاشكال و ان تمسكنا بنفس الوحدة الحقيقية بل بادراك اى معنى صرف و هو لا يشئ بنفسه فلا اشكال .

قوله (ص ٢٠٩، س ١٦) : «بل كل معنى....»

اذ لاميى فى صرف اى معنى كان و كلمة بل للتزقي فان الكلام فيما قبلها فى

نفس الوحدة وفيما بعدها في الواحد فالبياض الصرف المتفرد عن الاجانب والغريب موضوعاً كانت او عوارضه من الزمان والجهة والوضوح وغيرها ان نشاء الوهم فبالإضافة الى المحل او الزمان او غيرهما والفرض تجرده عنها هذاخلف وهذه المعاني آيات لحقيقة الوجود المأخوذة منفردة عن الماهيات التي هي اجانب لها من حيث شينية الماهية بما هي شينية الماهية ومن حيث نفسها نفسها بالحمل الاوئلى و انها لا تأبى عن الوجود والعدم فان سرت من الوجود الى هذه المعاني واستنبطت احكامها منه فقد سرت من الحق الى الخلق وان سرت منها ومن احكامها من وحدتها و صرافتها اذا اخذتها بنفسها الى الوجود فقد سرت من الخلق الى الحق .

قوله (ص ٢١٠، ١) : «وورد الشيخ الهرورى على هذا»

اي الوجه الرابع و حاصل ايراده: ان دليلكم مبنى على ان يكون الوحدة عرضاً متأسلاً حتى يقال: اقسام المحل يستلزم اقسامها وهي امر وهي اعتبارى وليس فى الخارج الا ذات الواحد لا وحدته بالدليل المؤلف من المتصلة والمنفصلة الذى ذكره

قوله (ص ٢١٠، ٥) : «ولى الثانى كون الجسم....»

ايضا كون شيء واحد شخصى فى محال متعددة بل غير متناهية .

قوله (ص ٢١٠، ٧) : «فقول اولاً....»

فانكم تقولون لا صورة للوحدة فى الجسم كضميمة البياض و اما الوجود فىـ الذهن فلا تضايقون فيه كما فى كل اعتبارى فكيف فى الاعتبارى النفس الامرى الذى ليس من قبيل ناب القول فما تقولون فى [تلك] الوحدة الذهنية بمد ورود القسمـ الوهميهـ على الجسم وما تختارون من الشقوق التى ذكرتموها فما هو جوابكم فهو

جوابنا .

قوله (ص ٣١١، س ١٣) : «واذا علم بالشهود....»

ان قلت: اذا علم كل احد وجود النفس علماً حضورياً امكن اكتناء النفس لكل احد وهو باطل قطعاً .

قلت: العلم الحضوري كالحصولي اجمالي و تفصيلي و لكل منهما مراتب فعلم النفس بذاتها في سن الرضاعة حضوري وفي حال بلوغها و تحولها عقلاً مستقاداً او عقلاً كلياً ايضاً حضوري لكن اين هذا من تلك وهذا كالمشاهدة البصرية فمشاهدة الانسان الكامل عن بعد مشاهدة وعن قرب بمواصله وخلطة واستحضار لكماله و جماله و جلاله تفصيلاً مشاهدة ايضاً .

قوله (ص ٣١٢، س ١) : «ووجود كل نفس هو ما يشير اليه كل احد بانك»

وبهذا استدلل الشيخ الاشراقي على ان النفس الناطقة لا ماهية لها فان كل ماهية - يشار اليها بهو و حقيقة - النفس ما يشار اليها بانا فهي وجود بلا ماهية وان كان ذلك الوجود دون الوجود العقلي او الوجودي .

قوله (ص ٣١٢، س ١٠) : «لا من دليل ووسط»

المراد بالدليل ما يشمل مثل الدخان الدليل على النار و مثل ما يقال: العالم دليل على الصانع. فلو كان وجدان ذاتك حينئذ بالدليل الجزئي كالحس كانت محسوسة لكن الفرض عدم استعمال الحس ولو كان بالدليل الكلي لكانت معلومة حضورياً على الوجه الجزئي .

قوله : «لملي ادركت بهذا الفرض» اي بوهي ادركت ذاتي والمقصود اثبات

الوسط وان الوسط عمله و اذا كان بفعله كان تجردها معمولاً مفروضاً .

قوله : «تارة» انكروا بقاء الذات» واما ما يشاهد من بقاء هوية الفرس و ان فيه شيئاً غير مبديل و ان غير المتبديل غير المتبديل فلعله عندهم من باب تجدد الامثال على سبيل الاتصال .

قوله : «ولا يفيد ازبد من هذا» اى التجرد عن المثال كيف واكثر الناس مجازاتهم ليس الامور الصور المثالية .

قوله : «و بعضها مما يقتضى.....» وذلك البعض مثل ما تمسك فيه بادرالك النفس الكليات العقلية والوحدة والبساطة فذلك يدل على تجردها عن الكونين- الصوريين الطبيعي والمثالي كليهما .

قوله (ص ٢١٤، س ٣) : «حصلت في الحسم بسبب» اى بسبب طار فلا يريد مثل البرودة الزائلة عن الماء بالقصر العائدة اليه بعد زوال القصر استكفاء بذاته .

قوله (ص ٢١٤، س ٩) : «والعلوم كلها لا يجمع وجوداتها في دفتر واحد» اى وجوداتها الكتبية فضلاً عن الصورة النورية- فالوجود الكتبي لحدوث- العالم هو قولنا : العالم حادث المنقوش على لوح جسمانى . واما وجوده العلمى فهو مطابق لتجدد كل ما فى العالم الطبيعى من الازل الى الابد من كل جسم و طبع وغيرهما فانه قضية محصورة حكم فيها على كل فرد و صور الكل مشمول الموضوع و هذا الموضوع وكل موضوع مشمول وجود النفس ولا تصادم ولا تراحم عليها «وفيك انطوى العالم الاكبر» .

قوله : «فضلاً» عن التصرف فيها» اى انشائها، وتصرفت فيها ممّا او انشائها من كم المدم لا انها متصرفة فيها فقط كما فى الاجسام الطبيعية .

قوله : «فما ظنك بنفوس كريمة الهية» يعنى انها اجل شأنًا من انشاء الاجرام المظيمة بل ليس همها الا الله ولا نصب الغير لقرادها الا هو .

قوله (ص ٢١٦، س ٩) : «يعنيها عن جودة التعقل»
او يشتبه عدم جودة الادراك للجزئى بعدم جودة التعقل والقوى الجزئية
جسمانية .

قوله (ص ٢١٦، س ١٢) : «عين التالى»
اى بمجرد الاختلال فى التعقل فى بعض الاوقات و بعض الشقوق لم ينتج ان
التعقل بآلة بدئية لان وضع التالى لا ينتج وضع المقدم بخلاف الرفع للرفع .

قوله (ص ٢١٢، س ١٧) : «ولا تتخلل الآلة بين الشيء ونفسه»
والا لى ادراكه بالآلة فابطل الاول بمحذورين والثاني بانه لو تخلل الآلة
بين الشيء وآلته تسلسلت الآلات والثالث بان الادراك نفسه غير وضئى .

قوله (ص ٢١٨، س ٨) : «فى حق آدم ولولاه»
اى آدم النوعى لتقدم مطلق الانسان^١ فى قوله تعالى : «ولقد خلقنا الانسان
(الآيات) فى هذه الاضافة نهاية التشريف والتبجيل من الله تعالى بالنسبة الى آدم
لان روحه عليه السلام ليس زائداً على نفسه اذ لا معنى فى ذاته سوى صريح ذاته وهو
الحى الحقيقى الذاتى فانه السحوة القائمة بالذات لا كحياة الانسان البشرى العارضة
له فالآتينية فى اضافته روحى هنا اعتبار محض اذ لا ماهية له بخلاف ما فى الانسان
فانه باعتبار الماهية او المتعلق لا بد ان يكون حياة بالذات حتى تكون الحياة فى شيء

١- او الحقيقة المصدية باعتبار مظهرها لاسم الله اعظم و فوق هذه مرتبة ظهور الانسان فى الاسم اعظم و
ظهورها فى هذه الاسم و مقام الطادها مع الاسم اعظم لانها الطاهر والمظهر وجودة .

لا بالذات كأنسلم والارادة والقدرة وغيرها .

قوله (ص٢١٨، س٩٠) : «وفي عيسى عليه السلام»

و كلمة اقيها الى مريم منه الكلام في: روح منه : كالكلام في: روعي. واما الكلام في الكلمة فهو ان كلمته تعالى امرية لاختيقه وبالحقيقة- كلماته الثامات اى- العقول المفارقات الكليات و بوجه كلامه تعالى كالكليات العقلية والقضايا العقلية- التى هى كلمات القلوب لا كالاحاديث الخيالية والموجودات الغير القارة الضعيفة ولو قيل بحسب التأويل اريد عيسى النوعى كادم لم يبعد كما قدمنا لك ان اول نشأة الانسان البشرى فى الصمود آدمية و نشأة الروحية الامرية- فى الاخر عيسوية- وعيسى روح الله و منزله فى سماء الارواح كما ان آدم خليفته فى الارض و عليه ينزل ما فى الاخبار ان عيسى عليه السلام ينزل من السماء فى آخر الزمان و بالجملة كل هذه طويلة و فى سلسلة الترقيات الى الغايات والدمهر روح الزمان نسبت اليه نسبة الروح الى الجسد وانحفاظ الصورة لاهل الصورة مرعى ملتزم

قوله (ص٢١٧، س١١) : «ومما لا يطمون»

فيه اشارة الى نشأة التجرد فان نشأة التجرد مما لا تعلم بالمدارك الظاهرة والباطنة الجزئية- والزوجية فيها هى التركيب فيها من الوجود والماهية- او من الوججين وجه يلى الرب و وجه يلى النفس او تعلقها لذاتها وتعلقها بمبدئها او من الجنس والفصل او من النوع والمصنف والمشخص والتركيب فيما تنبت الارض وفى الحيوان والانسان البشرى هو هذه بملاوة التركيب من المادة والصورة .

قوله (ص٢١٧، س١٢) : «وقوله اليه يصعد الكلم الطيب.....»

اى الكلم التكوينية المجردة الظاهرة عن لوث المادة و لواحقها والصمود هى-

التحول الى الغايات المقدسة المنزهة كتحول النفس القدسيته الى العقل الكلى الفعال

قوله (ص٢١٧، س١٢) :

و قوله تعالى: لقد خلقنا الانسان . الشاهد على احسن تقويم اى تقوم جنبه الامرثة بالقيوم تعالى تقوما وجوديا والمتقوم بالمجرد مجرد .

قوله (ص٢١٧، س١٤) : «و قوله تعالى: يا ايها النفس.....»

الرجوع هو التخلق والتحقيق .

قوله (ص٢١٧، س١٦) : «فمثل : من عرف نفسه فقد عرف ربه»

اى من عرف نفسه بانه برزخ جامع بين صفتى الوجوب والامكان بل بانه جامع بين صفتى التشبيه والتنزيه و انه معلم بالا^١سماء جميعا و مرآت لها تحاكي كلها عرف ربه. او من عرف نفسه بانه خلق الله تعالى مثالا^٢ لهذات^٣ و صفة^٤ و فعلا^٥ ؛ اماذاتا^٦ فبان يعرف انها مجردة عن الاحياز والجهات والازمنة والاوزاع ونحوها و انها لا داخله فى البدن ولا خارجه^٧ عنه واما صفة^٨ فبان يعرف كيفية علمها بنفسها و غيرها وقدرتها وفاعليتها بالرضا ، او بالعبادة، تقواها ومنشأها و كيفية تكلمها العقلى الوجودى و كيفية عشقها و ارادتها لذاتها و آثارها على وجه العناية الخالية عن النقص والالتفات بالذات الى ما سواها و غير ذلك من صفاتها

واما فعلا^٩ فبان يعرف كيفية ابداعها واختراعها و خلقها لما تشاء و تختار بمجرد الهمة^{١٠} فى ملكتها فحينئذ عرف ربه ذاتا^{١١} و صفة^{١٢} و فعلا^{١٣} او من عرف نفسه اى نفس الكل كما قال تعالى: «النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم» فقد عرف ربه اى من عرّف نفسه بالفقر وانه لا شيء له و الامر كله لله فلا فعل له و يتذكر وجوده فى مقام توحيد الفعل بلا حول و بلا قوة الا بالله الملى^{١٤} العظيم ولا صفة له و يتذكر فى مقام

توحيد الصفة «بلااله الا الله» له و يتذكر في مقام توحيد الذات بلااله الا هو عرّف ربه بالفناء و شهد فعله و صفته و ذاته في الافعال والصفات والذوات و اذا عرف نفسه بالحدوث والتجدد الذاتي والحركة الجوهرية والسيلان الوجودي عرف ربه بالبقاء و ان الاصل والوجه الباقي في جميع السيلات اعراضاً كانت او جواهر نفوساً كانت او طبائع ثباته و قدمه و شهد ان اقليم البقاء بشرائه من سقمه و كذا اذا عرف نفسه بالمجز عرف ربه بالقدرة و قس عليه نظائره او من عرف نفسه فقد عرف ربه اولاً بطريق اللم فان اوثق البراهين باعطاء اليقين هو النمط اللمي . وبعبارة اخرى تناسب مذاق المتألمين اذا عرف الانسان ربه اولاً ثم عرف نفسه فقد وقع سيره من الحق الى الخلق و هذا اعلى من ان يقع سيره من الخلق الى الحق بان يعرف نفسه اولاً ثم يعرف ربه والى هذا اشار من قال :

گر بحق دانا شوی دانی که چیست

الفعل هنا بمعنى المنفعل اي المنذر مثل «بديع السماوات» بمعنى المبدع والمراد بالمریان: التجرد عن المادة بالمعنى الاعم بحسب اصل الوجود.

قوله (ص ٢١٧، س ١٧) : «انا التنذير العريان»

قوله : «اييت عند ربي» الشاهد في المنديّة فان من عند المجرد من له مقام المنديّة في مقعد الصدق لدى المليك المجرد عن المواد و لواحقها مجرد مثله بل مجرد بتجرده .

قوله (ص ٢١٨، س ٤) : «لن يلج.....»

المراد بملكوت السماء عالم العقول المفارقة و بالولادة الثانية التجرد و سيرورة النفس عقلاً بالفعل، والمراد به عالم المعقولات و ديار الكلليات النفس الامرئة و بها

تولد العقل بالملكة في عالم العقل المنفعل .

قوله (ص ٢١٨، س ٧) : «خارجا من سائر الاشياء»

اي ذاتي مجردة عن المواد والاحياز والجهات والاوقات و غيرها بل فيه ملئ
صور الكونين و رفض العالمين فضلا عن ملئ المكان والزمان .

قوله (ص ٢١٨، س ١٧) : «فاكون فوق العالم العقلي كله»

و ذلك بالاتصال بحقيقة الوجود المنبسط اتصالا حقيقيا لا اضافيا و هو فوق
عالم العقل فانها الرحمة الواسعة و هذا ما قال الشيخ الاشراقي : ان النفس وجود و
لا ماهية له، و تبعه المصنف قدس سره و ما قال بعض آخر: انه لا يقال على النفس
اكثر من موجود و اذا كان النفس بهذه البساطة فمافوقها اتم و اولى .

قوله: «المعرفة» بتفاحية» سميت بها لان المعلم كان يشم التفاحه حين مرضه
ويتكلم في الحقائق .

قوله (ص ٢١٨، س ١٧) : «وقال اني اذ قل ان النفس انما كانت....»

اراد بالمكان العالي: عالم العقل او: عالم المعنى وبكينة النفس هناك: كينوتها
المقلية- الكلية- لا كينوتها النفسية الجزئية لانها باطله- وبالخطيئة- : الخطيئة
التكوينية- . وهي الامكان الذي في العقل فانه مناط السوائية لا التكليفية اذ ليس هناك
تكليف و تشريع و بالسقوط النزول عن المقام الشامخ الالهي ولكن بلا تجاف عنه بل
بنحو القاء الظل والمكس فان وجود النفس هاهنا ظل وجود العقل هناك وخطيئتها
التكوينية و هي الامكان الاستعدادي فيها وفي متعلقها الذي هو البدن عكس الامكان
الذاتي هناك فلما تنزل الامكان الذاتي الذي هو في العقل الفاعل صار هنا استعدادا
كما ان ذاته لما تنزلت صارت نفسا فلولا تلك الخطيئة لم يكن هذه الخطيئة التكوينية-

ها هنا بل التكليفية- ها هنا اذ معلوم انه لولا الماهية الامكانية و امكانها لما كان في الوجود كثرة و سوائية- و اراد بالفرار من سخطه قاهرته نوره و انه لا يمكن النور الا بشد الا بهي النور الا ضعف الاقص من البروز في ساحة عزه الا ان يقع في- المراتب المتأخرة وان كان هذا ايضا من الاول .

«نور مه هم زآفتابست اي پسر

قوله (ص ٣١٨، س ١٩) : «فلما انصدرت.....»

المراد بالانفس المختلفة القول اما الانفس الحيوانية المنفصلة- كما ترى من اغاثتها للحيوانات الالهية بل بعض الوحشية- ولو بادخالها في صراط الانسان وتقرئها من الله تعالى واما الانفس الانسانية الناقصة المنتظمة- بتدبير النفوس الكاملة- وسياستها لاهل المدن و تباديها بأدائها و اما الانفس الحيوانية المتصلة- الواقعة- في صراط- الانسان فان العيصية الانسية- قبل نزول آدم ضاعف الله تعالى جلاله فيها مواطن قوى النبات و معادن الحيوانات و معلوم اغاثتها و اكمالها اياها فان هذه الانفس متحركة بحركات جوهرية الى ان يتصل بالانفس الناطقة- و تتحد بها كما تتحد هي بالفعل الفعال و روح القدس الى ما شاء الله تعالى .

قوله : «ولا رفضه في جميع المواضع» والسر في ذلك ان النفس ذات مراتب ودرجات و هي مع كونها في اعلى الموالى كمرتبة النفس الكلية الالهية- والجوهر اللاهوتية- في ادنى الادانى كالطبع ولكن بلا تجاف في المثل الاعلى لرب الارض والسماء الجامع بين صفات التنزيه والتشبيه واسماء اللطيف والقهر فهي ايضا متعلسه-

بجميع الاسماء «عَلَّمَ آدم الاسماء كلها» .

قوله (ص ٢٢٠، س ٥٠٣) : «ان علة هبوط النفس...»

[و] ان اريد علة حدوث الهبوط اريد بالريش: العلم والقدرة الجبروتين. وان اريد علة استدامة الهبوط اريد بالريش: ريش جناحي العقل النظري وارتياشهما فعليتهما بعد كونهما بالقوة. فان للنفس عقليين هيولائين بحسب العلم والعمل .
قوله : «امور شتى» قد ذكرنا في تعليقاتنا على سفر النفس^٢ من الاسفار الاربعه-
بعض الملل والشكات لهبوطها من شاء فلينظر اليها .

قوله (ص ٢٣٠، س ١٠٠) : «لم يكن من الواجب تعالى»

اي من الواجب تعالى والمراد نفى الامتناع واثبات الامكان العام فانه الممتنع واجب العدم فاذا لم يكن عدم العقل في العالم واجبا لم يتمتع فيه فكان ممكنا فكان واقعا لان مجرد الامكان الذاتي يكفي في قبول الوجود في المبدعات و كلية العالم بحيلته ابداعية^٣ .

قوله (ص ٢٣٠، س ١٢) : «فلهذه العلة ارسل البارئ تعالى النفس....»

المراد النفوس الفلكية للأفلاك والصور المثالية للبسائط المنصرفة- والمادان بقرينة المقابلة لقوله : ثم ارسل نفوسنا فسكنت في ابداننا .
قوله : «فما وجدتها» ونعم ما قال الشيخ المطار النيسابوري .

١- س ٢ آية ٢٨٠

٢- سفر النفس ١٢٨٢ هـ ق ص ١١٠

٣- لان اصل وجود المادة والهيولى من المبدعات وان ورد عليها الصور الجوهرية متدرجة وان شئت الحق ان علة وجود المادة والصور الحادثة فيها اول المستحقة معها قديمة و كذا معلومها و ذلك لا ينأى حدوث العالم حدوثا زمانيا .

گفت چون بقراط در نزع او فتاد داشت شاگردی و گفت ای اوستاد
چون کفن سازیم وتن پاکت کنیم در کدامین جای در خاکت کنیم؟
گفت اگر تو باز بایسم ای غلام دفن کن هر جا که خواهی. والسلام
من که خود را زنده در عمری دراز پی نبردم، مرده چون یابی تو باز؟

ای تعزیده و توحیده و بمقتضی السخية بين المدرك والمدرك افراد التوحيد لازم و ايضا افراد الواحد الحق تعالى شهود ان لا ثاني له؛ فلا بد ان لا يرى المحب نفسه فلا يثبت لنفسه ماهية والاضيف اليها الوجود واثبت الثاني فلا يكون مفردا واذ لا ماهية فلا مادة و يمكن ان يكون جب الواحد من باب اضافة المصدر الى الفاعل اي صاحب حب مقام الوحدة والخلوة افراد هذا الواحد و تخلية قلبه عن كل الاغيار ومن جملة الاغيار المواد بل الماهية والتجرد عن الماهية فوق التجرد عن المادة قوله (ص ٢٣١، س ١١) : «حب الواحد افراده»

«اعلم ان النفس الانسانية جسمانية الحدوث روحانية البقاء» اعلم ان هاهنا اقوالا :

احدها: انها قديمة مطلقا بقدم العقل الكلي الفعال و هذا كالقول بانها مجردة عن المادة مطلقا .

و ثانيها : انها قديمة بما هي نفس متردة دائما في الابدان كما هو قول بعض التناسخية ١ .

و ثالثها : ان النفوس قديمة قبل الابدان ولكن بالهويات الجزئية و هكذا فهم

المشائون من كلام لافلاطون وليس كذلك والدليل الآتي المعبر بما قيل؛ ردة عليها.
ورابعا : انها ذات وحدة جمعية و شئون عديدة ذاتية فهي قديمه- بقديم العقل
الكلّي الفعّال و هو ربه النوع ولكن في مرتبة تنزّهاها فان الكينونة السابقة- القديمه-
التّليه، لها^١ و حادثه- ايضا في مرتبه-كونها طبعاً و بدنا بحدوث البدن لامع حدوث-
البدن وهذا هو القول الفحل والرأي الجزل وبه قال المصنف (قدس سره) لكونها ذات
درجات و شئون .

فان قلت : انها «قديمة» صدقت . وان قلت : انها «حادثه» صدقت. وان قلت:
انها «مجردة» صدقت. وان قلت انها جسمانية صدقت. وكذا ان قلت: انها «ملك و
جن و حيوان و نبات» و غير ذلك كلها صادقة . ولكن بلاتجاف عن مقامه الآخر
وذلك لانها بسيطة بمذالحق تعالى و «كل الاشياء» فما اعجب حال هذا المجنون و
طاير بوقلمون^٢ .

و خامسا : انها حادثه ولكن مع حدوث البدن لا بحدوثه كما مر .

وسادسا : انها حادثه ولكن قبل البدن بسنين عديدة كالقوى عام و هذا قول
بعض الملمين تصحيحاً لعالم «الذر والميثاق» وهذا تخصيص بلا مخصص و تمطيل .
قوله : «وستلم بطلان التناسخ» ، والا فلا تنس على قول التناسخيه مجردة
ومع ذلك ملحوقه للعارض الغريب و هذا الكلام منه (قدس سره) ابطال للقول الثاني
بالقدم كما ان ما قبله ابطال لما قبله و ما بعده وهو القدم بقديم العقل الكلّي او بالتجرد
بنحو الجزئية و بعبارة اخرى هذا ابطال للكينونة السابقة- لها في السلسلة- العرضيه-
كما ان ما قبلها ابطال للكينونة السابقة- في السلسلة- الطولية- النزولية- .

١- قوله: له اي الرب النوع: قوله: لها، اي النفس. ٢- لذا قيل: آدمزاده طرفه مسجون است .

قوله (ص ٢٢١، س ١٩) : «لما بالمواد....»

على سبيل منع الخلط اذ جميعها يجوز فان هذا الماء و ذلك الماء صارا فردين لان الصورة النوعية صارت فردين لكونها في مادتين هما الهولي المجسمة ولعارض الهولي من الفك والقطع اذ لو لم يقبل الفك كالفك لا نصير اثنين مثلاً من نوع واحد بخلاف العناصر حيث ان الاتصال الوجداني مساوٍ للوحدة الشخصية و رفع الاتصال رفع الوحدة الشخصية والهولي قابلة للفعل واما التعدد بالعارض فقط فمثل مادة واحدة كشعة مشكلة في زمان بشكل و في زمان آخر بشكل آخر متميز عن الاول بالعدد لا بالنوع .

قوله (ص ٢٢٢، س ٤) : «لما الثاني فلان قبول الكثرة

اي عند التعلق بالابدان واما البقاء على الوحدة حينئذ فيستلزم ان يعلم كل من النفوس ما يعلم الاخرى و هو باطل بالضرورة ثم ان هذا لا يرد على قول افلاطن وهو القدم العقلي المفارق فقط ولا على القول المنصور من القدم العقلي والحدوث الطبيعي لان وحدة الذات لا ينافي كثرة التجلي الانفعالي .

قوله (ص ٢٢٣، س ٩) : «وعندنا بافناء الوجودات»

لما كان التميز اعم من التشخيص كان التميز عنده (قدس سره) بثلاثة اشياء هاهنا احدها: بالمخصصات لحصول الوجودات التي هي الشخصيات .

والثاني: بنفس ذوات الوجودات لكون الوجود ذات مراتب و درجات بنفس ذاته و هو التميز بنفس الشخصيات .

والثالث : بالموارض اللاحقة من الحالات والملكات و سيشير الى كل واحد من الثلاثة .

واذا علمت هذا عرفت انه : لا يمكن ان يقال بمثل هذا. اي: ان التميز بانحاء الوجودات في الكينونة السابقة اذ لا وجودات متماثلة- متفاوتة- بالهويات التي هي كما ترى مع الابدان و بعدها من السعادة والشقاوة بدرجاتها ودركاتها اذلا مخصص لحصولها من المواد المختلفة او كالمواد من الابدان المتفاوتة الاستعدادات فيلزم في صدورهما قبل عالم الكون عن البارئ تعالى صدور الكثير عن الواحد بل الكثرة في- النوع الواحد مع عدم المادة و لواحقها فحصول الوجودات هناك اول الكلام .

قوله (ص ٢٢٢، س ١٤) « فقد علم ان العادة المشتركة »

اذ لا ميز في صرف القوة فمالم يتميز لم يتميز وتمييزها بالصور السابقة وتووعها وتعددها بالصور فان قابلية الهولي الاولى للصور المخصوصة ليست الا في ضمن- الصور في السلسلة العرضية- الزمانية- اذ هيولي المجردة محال و خلوها بحسب ذاتها عن كل الصور عند اعتبار ذاتها في ختم السلسلة النزولية و بدو السلسلة الصمودية-

قوله (ص ٢٢٤، س ٤) :

بل هو حجاب عمالها بحسب الذات ونعم ما قال العارف الجامي (قدس سره) :
 تا بود باقى بقاياى وجود كى شود صاف از كدر جام شهود
 تا بود پيوندِ جان و تن بجاي كى شود مقصودِ كل برقع گشاي
 تا بود قالب غبار چشمِ جان كى توان ديدن رخ جانان عيان
 والكمال العقلي بالنسبة الى طائفة من النفوس و هي النفوس الناطقة- القدسية-
 والوجود النورى بالنسبة الى طائفة اخرى منها و هي النفوس الكلية الالهية- و ذلك
 لان التأسيس في الكلام خير من التاكيد .

قوله (ص ٢٢٤، س ٥) : «ولا ضد للجوهر العقلي»

فان قلنا بان للمقول ماهيات فلا ضد للجواهر و ان اخذنا المحل في التعريف ضد اذ الكلام في الجوهر العقلي ولا محل له و ان قلنا لا ماهية للعقل بل للنفس فلا ضد للوجود .

قوله (ص ٢٢٤، س ١١) : «لان دلائل تجرد النفس....»

الوضح ان يقال : لم يحصل العقل بالقوة في هؤلاء فعليه فقولهم كهيولى لم يكن لها صورة و بقاء الهيولى بلا صورة محال .

قوله : «انما ينهض في المعقولات» اراد بالمعقولات المجردات بتجريد المجرد والمقشرات بتقشير المقشر و بالمجردات بلا تجريد مجرد والمقشرات بلا تقشير مقشّر كالنفوس والعقول والسبوح القدّوس تعالى شأنه و بالجملة الذات المجردة لا المفهومات المجردة كالاول .

قوله : «من غير ان يشوب بالخيال والخص» فالماء الكلى العقلي لا الطبيعي ينبغي ان يؤخذ بوجود جمعي محذوف عنه الجهة السفلى والعليا و زمان الحال و زمان الماضي و غير ذلك من الموارض اللاحقة والغرايب من نفس حقيقته و مع ذلك لا يحذف منه شيء من سنخه ليكون جامعاً من كل المياہ في كل الموائم و كذا في حقيقة الوجود و غرايب الوجود الماهيات والاعدام وليست لشيء منها عينية وجودية واذا وصفها بالاحاطة لم يشبه الخيال بالانبساط المقدارى او بالفوقية لم يشبه بالفوقية الاضافه الحية او بالنورية لم يشبه في نور الانوار والانوار الفاهرة الاعلى والادنين والانوار الاسفهدية الفلكية والارضية بالضوء الشمسى والقمرى او النجمى والسراجى و معلوم ان مثل هذا الانسان اقل الوجود .

قوله : «وكانه ستمهر بوهن هذا القول» ولو تثبت بشعور هابوراتها وبالقطرة
الالهية التي فطرها الله الناس عليها كحب الوجود وحب البقاء الفردانية والدوام والكمال
وحب الانسان الكامل تكوننا هذه حب الله تعالى وحب النبي «صلى الله عليه وآله»
والولي لانها صفات الله لم يكن فيه كثير وهن .

قوله (ص ۳۳، س ۱۲) : «واقول : التوفيق بين القولين»
اوالتوفيق بان القوة العقلية بما هي قوة عقلية لا تبقى كما قال نبينا «صلى الله
عليه وآله وسلم» : «لى مع الله وقت لا يسمنى فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل»
قال المولوى :

«احمد ار بگشايد آن پر جليل تا ابد مدهوش ماند جبرئيل»
وقال الشيخ فريد الدين العطار النيسابورى :
«چون بخلوت، جشن سازد، با جليل پر بسوزد ، درنگجد جبرئيل»
«چون شود سيمرغ جانن آشكار موسى از وحشت شود موسيجه وار»

قوله (ص ۳۴، س ۱) : «لهي بذاتها عاقلة و متخيلة»
الفرق بين هذا القول العرشى وقول الجمهور غير خفى لان وحدة النفس على
هذا جمعية بل وحدة حقة ظلية كما ان الوحدة الواجب تعالى حقة الا انها حقيقية و
على قولهم عددية والقوى على قولهم خوارج عن النفس الا انها لسوازم" و على
قوله (قدس سره) شئون ذاتية و دواخل فيها ولكن لا كدخول اجزاء فى مركب بل
اطوار لها «لقد خلقكم اطوارا» ولم يرد الفيلسوف بالاجزاء الا هذا كما ذكرنا
سابقا و قلنا من المرفاء ايضا .

قوله (ص ٢٢٨، س ٩) : «والبرهان كاشف حجب هذه الأوهام»

فانه كما سيجيء للعقل الفعال وجود نفسى و وجود رابطى لنفوسنا والنفوس متحدة بوجوده الرابطى لالنفسى وبعبارة اخرى متحدة بتجلياته النفسية فى القوابل لا بذاته البسيطة فلا يلزم شىء مما ذكروه .

قوله : «فهذا مثال مراتب آثاره...» بل مثال مراتب آثاره فى المقول بالفعل من الانسان المختلفة بالمراتب والدرجات فى العلم والعمل «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض» .

قوله : «وليس اشتماله عليها» اذ النور كيف والكيف لا يقتضى قسمة ولا نسبة لذاته بل الاشتمال ليس كذلك فى الكم القابل للقسمة لذاته فان الخط الطويل ولو ذهب الى غير النهاية متصل واحد والاتصال الواحدانى مساوق للوحدة الشخصية فاشتماله على الخطوط المتناهية لا يوجب الكثرة بالفعل والتركيب .

قوله (ص ٢٢٩، س ١٦) : «منها رتبة الطبيعة الحارة»

قد مر غير مرة ان الطبيعة المعدودة من مراتب النفس هى الطبيعة الغير الواقعة التى بصلدا الارتقاء والمأخوذة «لابشرط» لا الواقعة والمأخوذة «بشرط لا» فانه الوافق وان كان نفسا حيوانية فى اعلى انحائها لا يليق ان يعد من مراتب النفس الناطقة القدسية كما ان غير الواقف و ان كان طبعا بل انزل منه يعد من مراتبها اذ كلما كان السلوب اندر كانت الوحدة اقهر والبساطة ابهر كما لا يخفى على العالم بقاعدة البسيط كل الاشياء فى وحدته .

قوله : «لتعلمها بالطرفين» العقل والهيولى بل الهيولى ايضا من جهات بقاء -

الموضوع لكونها باقية في جميع الاحوال كما انها من جهات تجلده لكونها استعداداً ثم استعداداً وانفعالا^١ ثم انفعالا^٢ و ايضاً البقاء قد بتنزل بحيث يكون عين التجدد و في الهولوى والطبع هكذا ومن جهات بقاء الموضوع و ثباته وراء جهة العقليه^٣ وانه رقيقة الحقيقة التي هي رب النوع له اتصال الحركة القطعية اذ الاتصال الواحداني مساوق للوحدة الشخصية وثبات الثبوتية ذاتاً والوجود الذي هو وجه الله الواحد البسيط «هو معكم اينما كنتم»^٤.

قوله (ص ٢٣٠، س ١١) : «انظر الى هذا الهيكل المسمى بالحكمة» لان الحكمة درك الحقائق و نيلها و هذا الهيكل للتوحيد كما في حديث الحقيقة «فيلوح على^٥ هياكل التوحيد آثاره» جامع لكل الحقائق من صفات الله تعالى واسمائه والمقول والنفس بوجوداتها الذهنية اذ اعلم الحقائق على ما هي عليه واذا استكملت النفس تتحول اليها و هذا الاسم مأخوذ من الكتاب الالهى قال تعالى : «كتاب احكمت آياته ثم فصلت^٦ اى الكتاب التكويني كالتدوينى اجملت آياته ووجدت بالوجود الواحد وحدة جمعية في الكتاب الا^٧ نفسى ثم فصلت في الكتاب الا^٨ فاقى فان الانسان كالمتن والمواظم كالشرح وفي هذا الكتاب التكويني الانفس المملو من العلوم الربانية كما هو طراز كتاب الابرار . الذى هو فى نعيم و فى عشرين لتعلقه بعرش الله الذى هو العقل الكلى مملو^٩ من العلوم الالهيات وفنون الربوبيات و ايضاً يعرفون ما يعرفون بنور الله ويعلمهم^{١٠} الكتاب والحكمة على خلاف «كتاب الفجار الذى هو فى جحيم»^{١١}

١- س ٧١، ٢٥٥

٢- س ١١، ١ - س ٤١، ٤٢٢

٣- حديث الحقيقة من المأثورات التى نقلها الخليفة للامم والاخبار من مولانا الامام قطب الموحدين على مبدى السلام .

٤- س ٨٢، ٧٤

وفى سجين لاخلاده الى البدن مملوءاً من الكذب والمين والاباطيل والخيالات المركبة القابلة للاحتراق و تأمل فى هذا الميزان ذى الكفتين احديهما العقل النظرى والاخرى العقل العملى او احديهما العالم العينى والاخرى العالم العقلى المشار اليه فى قولهم: «الحكمة صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً لعالم العينى» وذلك لان الأشياء تحصل بانفسها فى الذهن والوجود فى المولتين مابه الامتياز فيه عين مابه الاشتراك فالانسان هو العالم والعالم هو الانسان وكأنه العاكس والعالم بشرامه ممكنه كما هو عكس الحق وظلّه «الم تر الى ربك كيف مد الظل^١» الموضوع تحت السماء اشارة الى ان الانسان هو المشار اليه بقوله تعالى و وضع الميزان^٢ وهذا هو المحاذى لرفع السماء اللان بمقابلته بالقسط سيما القسط المستقيم المساوى للكفتين و هو النفس القدسية التى وافقت اعمالها علومها واعتدلت عقلها النظرى و عقلها العملى اقرء كتابك ورقاً ؛ ويل لمن لا كاهين لحيته ثم لم يتدبرها هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق هو تعالى يحق الحق بكلماته سيماً الكلمة الاتم التى من رآها فقد رأى الحق «ان هذا القرآن يهدى للذى هى اقوام^٣، انا كنا نتسخ» اى نستكتب ما كنتم تعملون ان تصور و نجم اعمالكم او تختصر مفصلات اعمالكم كتابه اجمالية بجعلها ملكات واحسب حساباً وان وجودك بما هو وجودك كسراب ببيعة وافقده لان نسبة الشيء الى القابل بالامكان والفقدان وتفقد و تفحص عن ماء الحياة الذى هو الوجود بما هو مضاف الى الوجوب الذاتى تعثر ما عليه لان نسبة الشيء الى فاعله بالوجوب والوجدان واستوف حساب صفاتك و افعالك ايضاً وانها توابع الوجود

٢- س ٥٥ ي ٦

١- س ٢٥ ي ٤٧

٣- س ١٧ ي ٩

٤- س ٢ ي ١٠٠

تدور معه حيثما دار فمن ملكه ملكها وفي المثل : ثبتت المرش ثم انقش . «كفى بنفسك اليوم عليك حسييا» . لا، لك مظهر سريع الحساب و خير الحاسبين .

«دوائك فيك ولا تبصر ودائك منك ولا تشعر» فلعلك تعرف بهذا الميزان وزن حسناتك وسيئاتك لان كل الموازين التي تعرف بها حقية كل شيء فيه من الموازين الخمسة الحقته التي هي ميزان التلازم والتعادل والتعادل الاكبر والاوسط والاصغر وبها يعرف بطلان الموازين الثلاثة عشرة الشيطانية المشروحة جميعا في موضعها و اعمل بقوله عليه السلام: «حاسب نفسك قبل ان تحاسب غدا» كما هو ديدن اهل السلوك فيحاسبون في الليل كل ما عملوا في النهار فان زادت حسناتهم على سيئاتهم حمدوا وشكروا الله تعالى حيث وقفهم لذلك و ان زادت سيئاتهم تابوا و انابوا و تداركوا زلاتهم في ذلك الليل و هكذا دأبهم كل ليلة و رب سالك يحاسب خاطره في نهاره فيتداركها في ليله و ان كان شيء منها في غير الحبيب وتفكر في هذا الصراط المستقيم اولا ففيه جميع منازل السائرين الى الله و ينشعب الى السير من الخلق الى الحق و الى السير في الحق و الى السير من الحق الى الخلق و اليه اشار من قال : «الصراط خمسمائة سنين يذهب فيه صعودا ومثله استواء و مثله نزولا» ثم امش عليه الى الله فانه صراط الله العزيز الحميد فان الانسان مظهر الاسم الاعظم و هو اسم الجلالة لا اله الا هو خليفة الله و عبده لا لغيره مما عبد الاسماء الاخرى كالحيوان فانه عبد السميع البصير والملك فانه عبد السبوح القدوس و قدس عليه كما في الكتاب الالهي «ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم» و اليه اشار (قدس سره) و تدبر في قوله تعالى: «وان هذا صراطي مستقيما» فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم

عن سبيله» .

قوله (ص ٢٣١، س ٣) :

«فنى معرفة نفس الآدمية و قرائه هذا الكتاب الذى فيه الحكمة- اى العقل البسيط الذى هو الملكة الخلافة للمعقولات وفصل الخطاب اى العقل المنفعل النفسانى الذى يطلق عليه القلب لتقلبه فى الكليات تنظر بالمقصود «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و تهدى الى اصل الوجود اى حقيقة الوجود فالإضافة بيانية و «تفتح لك ابواب السماء» اى العلوم والمعارف والاتصال بالكليات و تلقى ارباب الانواع التى هى- السماوات العلى لان معرفة النفس القدسية ام المعارف والملائكة- يدخلون عليك من كل باب لان تحصيل الملكات الحميدة العلمية والعملية- يوجب الاتصال الحقيقى بملائكة الرخمة- كما ان تحصيل الملكات الرذيلة- توجب الاتصال الحقيقى بملائكة الغضب و يرشدك اتحاد الملك والمملكة فى مادة الحروف .

قوله (ص ٢٣١، س ١٥) : «وتدخل الجنة»

اى جنة الصفات والافعال الابداعية والانشائية- بغير حساب اذ لا تسدد ولا تحدد هناك ؛ الله هو الموسع .

قوله : «ان التناسخ عندنا يتصور على ثلاثة انحاء» التناسخ بالمعنى الاعم اقسامه كثيرة ؛ التناسخ على سبيل الاتصال كما سيثير اليه والتناسخ على سبيل الانفصال والتناسخ الصمودى والتناسخ النزولى والتناسخ الملكى والتناسخ المكونى والتشيل فى المراقبة والرياضة و عند الوحي والبروز عند مجوزيه و قد فصلناها

فى مواضع اخرى .

قوله (ص ٢٣٢، س ١٦) :

و قوله تعالى : واذا الوحوش حُشِرَتْ^١ اى الانسيون الذين صاروا وحوشا
واما الوحوش التى هى وحوش بالفطرة الاولى فمعلوم انه لا حشر لها استقلالاً^٢
نعم لها حشر تبعى بمعنى انها بعد وجودها الطبيعى تستكمل نفساً و بدناً بالحركة
الجوهرية فتستغنيان عن المادة فتصير الصورة متحدة بالمثال والمعنى بربّ نوعه
فتلك الصورة كمل لذلك المعنى فتحشر الحيوان بل النبات والجماد بآرباب انواعها و
تحشر ارباب انواعها برب الارباب فتحشر هؤلاء حشر هذه الوحوش و غيرها تبعاً ففى
كمياء انفصلت من البحر فى كيزان وجرات ثم انكسرت الكيزان والجرات فأتصلت
بالبحر واما النفوس الانسانية فليس كذلك لاستقلال وجودها فخص منها كالكلى من
غيرها و كرب النوع لها .

قوله : «و قوله تعالى : تشهد عليهم السّنتهم.....^٣» وذلك لأن الشهادة فى
هذه الآيّة وما بعدها شهادة وجودية فان لسان الكلب مثلاً فى الانسان الشقي الذى
ظهر فى البرزخ والاخرة بصورته يشهد بفعل الشر و صدور عمل الكلب منه و كذا
جوارح الحيوانات الاخرى التى تصورت ملكات الاناسى بصورها البرزخية
والاخرى تشهد هيئاتها و اشكالها بأن اعمالهم كانت كاعمالها فوضح دلالة الآيّة
على التماسخ الكونى .

١- سورة التكوير، آية ٥

٢- هذا منال لتطبيق الحق ان النفوس الحيوانية التى لها وجود تجردى برزخى يحشرون فى البرازخ
ولها حشر تام مستقل كالنفوس الانسانية التى لم يبلغ درجتها المعقولات

٣- سورة ٢٢، آية ١٧

قوله (ص ٢٢٣، س ٥) : «ويقلب الظاهر من صورته التي كانت»
الى صورة ما ينقلب اليه الباطن كما ترى في الذين غلبت عليهم الحيوانية والسبعية
فيشبهون السباع هيئةً ويمشون عيشهاو يعاملون مع الخلق معاملتها مع بنى نوعها
وجنسها وهذا كان في الامم السابقة اكثر واشد والتفاوت في بعض الهيئات والاحوال
لا يقدح في الصيرورة كالتفاوت في افرادنوع واحد من السباع لا يخرجها من ذلك
النوع .

قوله (ص ٢٢٤، س ٤) :

«فيستحيل ان ترجع تارة اخرى الى القوة المحضة» فان الانعكاس جازي فيـ
التغيرات التي فيها خلغ وليس للمادة اعنى في المواضع التي حدوث شيء للمادة يوجب
نزول شيء عنها واما في التغيرات الاستكمالية التي لا يوجب زوال شيء عنها فلا لان
هذه في النفس ليست على سبيل القصد والروية بل طبيعته و كما ان الطبيعة الواحدة
لا تقتضى توجهها الى شيء و صرفاً عنه ومطلوبها لا يصير مبغوضها كذلك هنا
والعناية ايضا تقتضى اتصال كل موجود الى غاية و بعد الوصول لا تقتضى التنازل
والارتجاع والصورة التي في المنى بل في الجنين معلوم انها قوة واستعداد و قوة
الشيء ليست بشيء و حين كانت النفس في الصيصية الاولى كانت فعلية و كاملةـ ولو
في الشيطنة والخداع و ان لم تكن قابلهـ للخطى في عالم الابداع والفرق بين هذا
الوجه والوجه المصدر بشم ان ثم اخذ النسخة والتوافق بل الاتحاد بين المادة
والصورة بخلافه هنا والحاصل ان النفس بعد المسفارقة عن الصيصية الاولى ان
انسلخت عن كمالها و فليتها لزم التنازل والرجوع القهرى الى القوة المحضة و هو
مستحيل والا لزم عدم النسخة بين النفس و متعلقها .

قوله (ص ٢٣٤، س ١٣) : «اذ لا تكرر في الفيض ولا تعدد في التجلي»

هذا كلام العرفاء الشامخين وله معنيان: احدهما ان الفيض المقدس لكونه وجوداً حقيقياً والوجود الحقيقي لا جزء له مقداراً كان او خارجياً او عقلياً ولا تعدد فيه ولا اختلاف بالنوع ولا بالعدد والتفاوت بالمراتب مابه الامتياز فيه عين مابه الاشتراك وليس بجوهر ولا بكيف ولا بكسـم ولا نحوهما فلا سيلان فيه ولا زمان فلا تكرر فيه ولا رجعة فالتجلي الذي هو الآن هو التجلي الذي في زمان الطوفان مثلاً بهوته و بعينه .

و ثانيهما : ان كل شيء مظهر الاحديّة و مجلى اسم «من ليس كمثل شيء» فلا يماثله شيء و لذا لا ترى شيئين متماثلين من جميع الوجوه و كل شيء يحب الفردانية فهذا الكلام بهذا المعنى يناسب المقام لا بالمعنى الاول .

قوله (ص ٢٣٥، س ٨) : «فله ان لا يسلم هذه الاولويات»

فان هذا مثل ان يقال: اذا استدعى مزاج المغناطيس جلب الحديد فمزاج الانسان بالطريق الاولى .

قوله (ص ١٢٣٥، س ١٤) : «بقوله تعالى: هل اتى على الانسان»

اي قد اتى و قوله تعالى : «امشاج» اي «اخلاط» و نبتليه حال و في الجمع : «اي نحشره بما نكلفه من الافعال الشاقة ليظهر اطاعته واما عصيانه فيجازى بحسب ذلك» قال الفراء : «معناه فجعلناه سعيّاً بصيراً لنبتليه اي: لنعبده و تأمره و ننهاء» اقول: لمناسبة الابتلاء بالمقام فسر الفراء هكذا و اقول : او المعنى: خلقناه من نطفة امشاج نبتليه ؛ بانه ينسب اصله البادى و يدعى الجدد والشرف ام لا؟ كما قال عليه السلام: «ما لابن آدم والفخر اوله نطفة قدرة و آخره جيفة قدرة (تته)» ،

قوله : «فان سمي...» كما سميناه سابقاً بالتناسخ على سبيل الاتصال

قوله (ص ٢٣٦، س ٢٤) :

«وان كان بحثاً على السند وهو خارج عن قانون المناظرة» ولا سيما اذا كان بحثاً على السند الاخص وهنا كذلك لان هذا المنع قد تستد بسنتين: احدهما ما ذكره والاخر ما يذكره في كتابه الكبير^١ و هو : انه لم لا يجوز ان يصير النفس المستنسخة مانعة عن فيضان النفس الجديدة وان اثبت المقدمة الممنوعة بانه لاتمانع بين الانوار المجردة كما لاتمانع بين الانوار الحسية و يمثل بوقوع النورين الشمسين الاستقامي والانعكاسي على قابل مستدير . و مراده (قدس سره) انه حقق المقام على وجه ارتفع السند والمنع كلاهما و اشار الى بعض المطالب الشامخة ايضا .

قوله (ص ٢٣٦، س ٧) : «وصعدوا الى الملكوت الاعلى»

بل لا يمكنهم الصعود اليه فيلزم التعطيل او الابطال الذي يقول به الدهرية اذ لم يبق القوى لماديتها وانطباعتها عندهم حتى تذكروا وتخلوا افعالهم السيئة ولم يصيروا عقولا^٢ بالفعل ليصعدوا الى عالم النور ولم يقولوا بعالم المثال و مجرد الخيال حتى يحشروا الى ذلك العالم فاللزم ليس هو الصعود المذكور .

قوله (ص ٢٣٦، س ١١) : «لاتصلهم بالملكوت»

ان اريد بالامور الغيبية تعقل بعض المعارف والاطلاع على بعض الحقائق فالمراد بالملكوت هو الجيروت . و ان اريد بها الحوادث الجزئية النابرة فالمراد بالملكوت معدن العلم بالجزئيات واذ ليسوا قائلين بعالم المثال فمرادهم النفوس المنطبعة الفلكية لكن اطلاقهم الملكوت عليها ليس بصحيح لانطباعها في الطبيعة الفلكية لكن

١- الاسفار العقلية ط ١٢٨٠ هـ ج اول ص ١٦٠ و البهجة والمصاد ط ١٢١٢ هـ ق ص ٢٠٨ و شرح الهداية

اطلاقهم الملكوت عليها ليس بصحيح لانطباعها في الطبيعة الفلكية والفلك و جسده و طبيعته من عالم الملك والشهادة و كذا ماهو الحال فيه .

قوله (ص ٢٣٨، س ٧) : «واحتراز الغنم.....»

احتراز الغنم ليس بالحس فلا دخل للمقدار والشكل واللون بالمقام انما هو بالوهم المدرك للمعاني الجزئية فاحترازه عن الذئب الاخر المخالف المقدار مثلاً لانه يدرك منه معنى جزئى آخر من العداوة مثل الاول ثم لو ادرك الكلى لم يتعلم ولم يكتسب المجهولات من المعلومات وقدير بطا الدابة بحبل على و تد فيلتف عليه ادواراً و كثيراً ما تكرر راجعة و يتخلص و ربما تلتف ولا يعلم الناص فقد تأخذتجر رجلها بحيث تكاد تنفصم ولا ترجع وذلك لانه لا تفهم ان الرجوع الكلى يخلص من مشاهدتها الناص بالرجعات الكثيرة فالكلى نور يقود مدركه الى معرفة احكام جزئياته بوجه كلى و هذا النور مخصوص بالانسان والجزئى لا يكون كاسباً ولا مكتسباً ولا كمال للنفس في معرفة الجزئيات الدائرة والمحدودة .

قوله : «والجواب ان لكل حيوان ملكاً» هذا بلسان الشرع و بلسان الاشراق للحيوانات ارباب انواع ذوى عنايات باصنامها ترشدھا الى مصالحها و ايضاً بعضـ المعجيب من خاصية الوجود لا من باب التمثل و درك الكليات ١ .

قوله (ص ٢٣٨، س ٩) : «وهذا مما قد اوضحه الطيبيون....»

الدليل المشهور على كون الفلك متحركة بالارادة ان الطبيعة اذا هربت عن وضع لا تطلبه و بالعكس والفلك يهرب عن وضع ثم يطلبه و بالعكس و هذا لا يكون الا

١- و ليطم ان ارتباط ترباب الانواع مع الطائى المادية انما تكون من طريقة المراد المثالية .

بالارادة وما يقال: ان الطبيعة ايضا تطلب وضعاً كحد من حدود الحركة الاينية- ثم
تهرب عنه فجوابه : ان الطلب في الطبيعة ليس بعين الهرب والهرب فيها ليس بنفس-
الطلب و اما في الفلك فكذلك فان طلب كل وضع فهو بعينه الهرب عنه من جانب آخر
والهرب عن كل وضع فهو بعينه الطلب له من طرف آخر ثم يثبت من هذا و مما ذكره
من عدم التضاد في الافلاك والفلكيات مجرد الارادة والحيوة لا الحيوة النطقية ولكن
بضميمة القواعد المقررة من ان الفلك لاشهوة فيه ولا غضب اذ لا حاجة له الى جذب
الملايم ودفع المنافر و انه لا يتحرك للغايات الوهمية بل للغايات العقلية من التشبهات
بالقول المفارقة- يتم المطلوب .

قوله (ص ٢٣٨، س ٥) : « لقبول ذات القبط »

اي الفيض المقدس والحقيقة المحمدية والرحمة- الوسمه- .

قوله : «دائمه- الاشواق» الاولى حذفه لايهامه المصادرة اذ الشوقية فرع النفس
قوله : «ومعلوم ان التأثير الالهي...» وجه آخر هو ان القدرة التي هي اثر
الحيوة ظهرت اولاً في الجرم الاقصى ومن شدة القوة والقدرة تحرك الفلك الاطلس-
الافلاك الاخرى من المشرق الى المغرب حركتها التي لها بالمرض و بتوسطها يصل
آثار الحيوة الى العناصر والحاصل: ان الافلاك معطية الحيوة للعناصر و معطى الكمال
ليس فاقداً له والعاصر اذا اعتدلت و صارت وحدانية الكيفية تشبهت بالفلك في العدل
والوحدة و عدم الضدية- فتخلعت بما تخلع من خلمه- الحيوة الفايزة- من الواحد الاحد
العدل تماي شأنه .

قوله (ص ٢٢١، س ١١) :

قد قيل في العلوم الادبية ان زيادة المباني تدل على زيادة المعاني : فالعقل يزيد على العقل بحرف واحد هو حرف الذات وفيه اشارة الى ان الانسان افضل من الملك المقرب ان بلغ الكمال العلمي والعملى لانه مظهر الاسماء التنزيهية والاسماء التشبيهية جميعاً و مجلى الاسم الاعظم و انه الكلمة الاجمع الاتم..

قوله : «لا بان يكون لها ذوات متعددة» ففي الفلك اقوال:

احدها : ان له نفساً منطبغة فقط .

و ثانيها : ان له نفساً مجردة مدركة للكليات فقط .

و ثالثها : ان له كليتهما معاً على انها متعددة وانهما ذاتان و اليه اشار بقوله (قدس سره) : لا بان يكون

و رابعها : ان ذاته احديهما والاخرى من الآلات والموارض و اليه اشار بقوله :

ولا ان صورة ذاته ...

و خامسها : ان له هوية واحدة ذات شئون و درجات و هو الاصل المحفوظ في الطبع والنفسين المذكورين و هو الحق ولعل من لم يقل بالنفس المجردة المدركة للكليات والمجردات الحقها بالمقول المفارقة المحضة و من لم يقل بالنفس المنطبغة التي بمنزلة خيالنا نظر الى لطافة جسمه بحيث التحقق بخياله فخياله من صقع جسمه فلا خيال له وراء جسمه لكن الجمع اولى فالطبع فيه قوته المحركة السارية في جسمه مثل القوة المحركة المنبثة في العضلات فينا ولا بد له من القوة المدركة للجزيئات كاوضاعه الجزيئية و لوازمها الصادرة عنه و من القوة المدركة للكليات

والمجردات لتدرك العقول حتى طلب التشبه بها، ولكن بأن يكون الجميع درجات شيء واحد كما حققه المصنف (قدس سره) هنا وفي كتبه الأخرى .

قوله (ص ٢٤٠، س ١٩) : «لهي بذاتها عاقلة و معقولة بالفعل»

يعني لما كانت الصورة المعقولة بالفعل مجردة ومن المفردات : ان كل مجرد عقل و عاقل و معقول فالصورة المعقولة عقل و عاقلة و معقولة والقوم وان قالوا: كل مجرد قائم بذاته كذا و يخرجون الصورة المعقولة عن هذه القاعدة لانها عندهم حالة في النفس الا ان المصنف (قدس سره) لا يقول بالحلول لا في الصور الجزئية ولا في الصور الكلية .

ثم ان الاذهان ان استوحشت عن عاقلية الصور المعقولة فليس في موقعه وليرتفع بأمور :

احدا : ان النفس في ذاتها نفس و تصير عقلا وعاقلة بالصورة العقلية فالصورة عقل وعاقلة بالحقبة كما ان الموجود الحقيقي هو الوجود والماهية اي الموجود المشهورى موجود بالعرض و مثله الابيض والاسود و نحوهما و هذا ما قال (قدس سره) والنفس: مادام كونها متعلقة الوجود (الى آخره) اي النفس عند تعلقها للصورة المعقولة عقل و معقول لا قبله .

و ثانيها: ان ينظر الى وجودها لا الى مفاهيمها فان العاقلة تنسب الى وجودها لا الى مفاهيمها المتفردة واعيانها الثابتة .

و ثالثها : ان يؤخذ وجودها من صقع النفس العاقلة بالفعل و ظهورا لها و ظهور

الشيء هو الشيء .

و رابعها : ان يلاحظ مقام رتق وجودها ولفته فان النحو الاعلى من وجود كل معقول منظور في مقام سر النفس و خفائها بمصداق واحد بسيط هو هي و هي هو فذلك النحو الاعلى عاقلية حيث عاقلية النفس و على الثاني وجود المعقول المأخوذ من صقع النفس عاقل بماقلية النفس لكونه موجوداً بوجودها فاتحاد المعقول بالذات مع العاقل كما سيصرح هذه المذكرات معانيها الصحيحة .

قوله : «بل الامر بالعكس اولى» فالنفس يبدل وجودها و تسافر من الدنيا الى الآخرة و تترقى والصورة ايضاً وجودها وجود فعلي نوري في عالم اعلى و في عالم الابداع والصورة التي في عالم المادة وان جردت عنها فهي طبيعة ظلمانية نشأتها مخالفة لنشأة المعقول و لعل المراد من الخلف والانتزاع والتجريد في المشهور الاعداد للاتصال بما هو المجرد الحقيقي مما هو في العقل الفعال او بما هو مترشح منه على النفس .

قوله (ص ٤٤١، س ٩) : «بل عكسه هو الصواب»

اي كون تبدلها بلاتجاف تابعا لتبدل النفس و اتصالها .

قوله (ص ٤٤٢، س ٩) : «ولا ايضاً معنى الاحساس حركة القوة الحسية»

سواء كان بمدخلية الشعاع الصوري كما هو مذهب خروج الشعاع او بالاضافة الاشراقية من النفس اشراقاً معنوياً شهودياً كما هو مذهب الشيخ الاشراقي (قدس سره) قوله : «بل بان يفيض من الواهب صورة نورية» بين مذهب المصنف (قدس سره) و مذهب المشائين القائلين بالانطباع بعد اتفاقهما على ان المرئي صورة اخرى غير ما في المادة الخارجية فروق :

احدها : ان الواهب على مذهب المصنف (قدس سره) هو النفس لكونها من عالم الملكوت والقدرة و على مذهبهم غيرها كالنفس المنطبعة الفلكية .
و ثانيها : ان الصورة لها قيام حلولى بقوة النفس عندهم ولها قيام بالنفس صدورى عنده (قدس سره) .

و ثالثها : ان الصورة عنده (قدس سره) نورية بخلافها عندهم لانها وان كانت غير الصورة الخارجية لكن الخارجية فى المادة الفلكية او العنصرية والمبصرة بالذات ايضا فى المادة العنصرية لكونها فى القوة الباصرة عندهم و هى فى مادة الروح البخارى المتكون من صفوة الاخلاط المتكونة من العناصر .

قوله : «تجربدا تاما» لكن الصورة هذه الصورة الطبيعية كما مر .

قوله (ص ٢٤٢، س ١٩) : «وليت شعى اذا لم يكن فى ذاته»

اى بنحو الاتحاد فباى شىء يتالها اى يتال الصورة الطبيعية المجردة تجريدا تاما وانما قلنا بنحو الاتحاد لثلا ينافيه ماسيذكر و هو او يتال الاشياء بالصورف الحاصلة فيه .

قوله (ص ٢٤٣، س ٣) : «فما لم يدرك تلك الصورة الحاصلة اولا»

اى ما لم يكن مدركة سواء كانت مدركة لانفسها او للنفس و انما عمنا هكذا ليصير مقسما للقسمين الاتيين والحاصل انه لا بد ان تدرك الصورة الحاصلة اولا و بالذات حتى تدرك بها ذوات الصور ثانيها وبالعرض .

قوله : «والا فان جاز ذلك تمى النفى» اى اذا ليس عدم الادراك و جاز الادراك

فاما

قوله : «فالكلال فيه عايد جذعا» بان يقال : اهو بذاته العارضة الجاهلة يدرك

الصورة الحاصلة - وهو باطل كما سر اوبصور اخرى فيتسلسل او بصورة متحدة معه فهو المطلوب او الخلف .

قوله : «و كذلك حال النفس....» بل هاهنا اولى و أكد لانه اذا كان تركيب المادة والصورة الجسمائيتين اتحادياً كان تركيب المادة والصورة الروحانيتين كذلك بالطريق الاولى .

قوله (ص ٢٤٣، س ١٩) : «ثم ان وجود الاضافة الى شئ....»

اى لو سلم ان الاضافة امر موجود فوجود اضافة النفس غير وجود المضاف اليه للنفس فاذا لم يكن الصور المضاف اليها وجودها مرتبة من وجود النفس لكونها ضامم فيها والضميمة ليس مفومها فى مرتبة مفهوم المنضم اليه ولا وجودها فى مرتبة وجوده لم يكن النفس جامعة لها فكيف تكون عالمة فالنفس العالمة امية - بالحققة - حينئذ فليكن الادراك بنحو تحول المدرك الى المدرك حتى يصدق انه واجد له والماهية الامكانية بمجرد خلوها بحسب المفهوم عن الوجود اذا كانت مصححة لسلب الوجود فكيف لا يكون خلو النفس ماهية ووجودا عن الصور مصححاً لسلبها عن النفس على مذهبهم .

قوله (ص ٢٤٤، س ١١) : «ذلك متاع الحياة الدنيا»

اى المالكية والوجدان فى متاع الدنيا ليسا الا بالنسب الوضعية الاعتبارية - فالوجدان فى الحقيقة هنا ليس الا الفقدان والوصال ليس الا الهجران والحضور ليس الا الغيبة فان الوصال هنا ليس الا المماسية بين نهايات الاجسام مع التفرقة بين ذاتها .

قوله (ص ٢٤٥، س ١) : «وعالمة ايضاً فى ذاته»

بناءً على اتحاد المدرك والمدرك فهذه الحكمة المشرقة من نتائج قاعدة اتحاد

المتدرك والمتدرك .

قوله (ص ٢٤٥، س ٣) :

«النفس الانسانية من شأنها ان تبلغ الى درجة تكون جميع الموجودات اجزاء ذاتها» هذا فرع الفرع الاول فان المدركات بالذات اذا كانت اجزاء ذاتها فكذلك المدركات بالمرض اذلا يبنونة فيهما فانه الماهية محفوظة بينهما كما يرهن؛ على ان الاشياء تحصل بانفسها في الذهن والوجود حقيقة واحدة ملعبة الامتياز فيها عين ما به الاشتراك وايضا كل طبيعة تمددت تخلل غيرها فيها و ينمكس عكس النقيض الى قولنا : كلما لم يتخلل الغير فيه لم يتمددو ينضم هذا الى صفى هي: ان حقيقة الوجود او الموجود لم يتخلل الغير فيها ويكون قوتها سارية في الجمع لان الكل يصير كبدن واحد له تصرف فيها كتصرف النفس الجزئية في بدنها الجزئي وذلك لان اليجاد فرع الوجود و وجودها بمدالبلوغ الى الدرجة القصوى قد علمت حاله فكذا اليجاد ويكون وجودها غاية الخلقه .

في القديسى : «يا ابن آدم خلقت الاشياء لاجلك و خلقتك لاجلي» و ذكر الغاية مطلقة باعتبار فئاتها في غاية الفايات .

قوله : «ووجوداً في انفسنا»

قوله : «ووجوداً في انفسنا» اى لانفسنا لا كما يقول القوم في الصور العقلية حيث ان لها وجوداً في انفسنا لا لانفسنا بل كما قلنا : ان لها وجوداً في انفسنا لانفسنا فكذا في العقل الفعال فانه غاية للنفس والوصول الى الغاية بنحو التحول .

قوله (ص ٢٤٥، س ١٨) : «فذلك لاجل انه لم يتصور من الواحد الا الواحد بالعدد»^١ اى المحدود اما الواحد بالوحدة الحقة الحقيقية والحقه الظلية . اى: ما لا

ثاني له من نسخه فالوجود المتقدم الذى فى السلسلة النزولية و به فاعلية والوجود المتأخر الذى فى السلسلة الصعودية و به كونه غاية كلاهما مشموله و لكون العقل ذا مراتب و متفنن التجلى و كل نفس تتحد بمرتبة و وجود رابطى منه لا يلزم ان تعلم كل ما يعلمه الاخرى او كل ما يعلمه العقل ولا تجزئة و كثرة كما فى المعية القويمية للحق مع الكل وايضاً لاجل انه لم يتصور من التقدم والتأخر الا ما هو المشهور و كانه لم يرتق فهمه من سجن الزمان الى الدهر ليعرف التقدم والتأخر الدهريين وهذان فى ترتيب الموجودات فى السلسلة الطولية فالعقل الفعال متقدم دهرأ و متأخر دهرأ و متأخر دهرأ وليس زمانياً و اليه اشير فى الحديث : «نحن السابقون اللاحقون» وان كنت عارفاً بصيراً سائر من الحق الى الخلق فانت قوله تعالى : «هو الاول والاخر» وانظر اوليته فى السلسلة الطولية والنزولية فى عين آخرته فى العروجية و بالعكس اولية حقيقة الوجود على الماهيات السرايه فى عين آخريتها باسقاط اضافتها اليها عنها .

قوله (ص ٢٤٦، س ٤) : «بل ينتهى الى فيض علوى»

و هاهنا شق آخر لا بد من ابطاله كما فى سفر النفس^١ و هو ان يكون المخرج امراً غير عقلى كجسم او قوة جسمانية فيلزم ان يكون الاخر وجوداً علة مفيدة للاشرف وجوداً فان غير العقل افاد العقل لغيره والسلم البشري معد و معلوم ان جسمه او صورته لا يعطى الكلى العقلى بل هو مفاض من الباطن على النفس واما الفياض المطلق فهو الحق الحقيقى الا انه لا بد من رابط للحادث بالقديم تعالى .

قوله (ص ٢٤٦، س ٩) :

«ثم من البيّن ان هذه الصور العقلية موجودة فى ذاته» اى ذات العقل الفعال؛

١- نحن السابقون اللاحقون باعتبار اتحاد نفوسهم الشريفة مع الاسم الاعظم و تعليمهم فى الاميان التابته...

٢- مبحث النفس ط ١٢٨٠ هـ فى ج ١ ص ١٨٠

و هذا اشارة الى برهان آخر سوى كون العقل الفعال كمالاً و غاية للنفس وانما الوصول الى الغاية انما هو بنحو التحول حاصلية : ان النفس متحدة بصورها العقلية بمقتضى برهان اتحاد العاقل بالمقول؛ وهذه الصور العقلية عين الصور العقلية التي فى العقل الفعال لان المعقول من الفرس واحد فى اى عقل كان اذ لا ميز فى صرف الشيء و لهذا يقال: على بكذا مطابق لنفس الامر اى لما فى العقل الفعال و ما فى العقل الفعال من صورها العقلية متحدة بذاته بمقتضى قاعدة اتحاد العاقل بالمقول والمتحد مع المتحد مع الشيء متحد بذلك الشيء .

قوله : « بخلاف النور المعقول » فانه غير الوجودات النورية للمعقولات بالعقل.

قوله (ص ٣٤٧، س ٢) : « بواسطة حركات الافلاك الدائرة »

متعلق بخبر المبتداء التى هى القوة التى بها يتحفظ..... لا بالتى حدثت لان الهوى ابداعية و حدوثها ذاتى لا من الحركات الفلكية نعم استعداداتها المتعاقبة بها و حدوث نفس ذاتها من جهة الامكان الذاتى فى العقل الفعال و قوله (قدس سره) : « حدوث امر » مفعول مطلق نوعى واستعمال القوة فى الهوى ليس بمعناها فى غيرها فان الاولى القوة الانفعالية والباقية القوى الفعلية .

قوله (ص ٣٤٧، س ٨) : « ويحدث معها القوة التنزوعية »

اى الاشتياق والتزوع بالفعل معها واما نفس مبدء الاشتياق قبلها؛ كما ان فعلية التحريك من العاملة المباشرة بمداشتياق واما نفس مبدئه فسابقة و ذلك لانه بقاعدة الامكان الاخر فى السلسلة الصمودية تتخطى المادة من الاخر الى الاشراف ففاضت الحركة العاملة اولا على المادة ثم الحركة الشوقية ثم اللامسة و هكذا على الترتيب و ذلك لان العلم افضل من العمل سواء كان ادراكا او تعقلا .

قوله (ص ٢٤٧، س ٩) : «ويحفظ بها»

لما كانت القوى عنده (قدس سره) مراتب حقيقة واحدة اسند فعل احديها الى الاخرى سيما في المدرك و خازنه لان اتحادهما اتم والا فاجتماع المثل عند الحس المشترك وحفظها عند الخيال. ان قلت : المراد بالحفظ نفس الاجتماع المذكور بقرينة قوله (قدس سره) بمد غيبتها عن مشاهدة الحواس .

قلت : مع قطع النظر عن بُعد حمل الحفظ على الادراك يلزم طي ذكر الخيال في تعداد القوى .

قوله (ص ٢٤٧، س ١١) : «ولها قوة الوهم»

اي للمتصرف قوة رئيسة عليها هي قوة الوهم المتعملة ايأها و يناسب هذا قوله و يقال لها اي للمتصرفه حينئذ : المتخيلة و يحتمل ان يكون المعنى : ان للمتصرفه قدرة التوهم و قدرة الذكر والاسترجاع بناء على مذهبه من الاتحاد .

قوله : «فالفاذية شبه المادة للقوة الحاسة» كما يصح هذه الستة في هذه القوى وهي بالقوة كل سابقة منها متوجهة نحو اللاحقة يصح فيها و هي بالفعل اي في صورها فان المراد بالفاذية النفس النباتية و هي محصلة بالفاذية مواد الصور المحسوسة بالعرض و محصلة بالمصورة صورها ثم صورها شبه المادة للصور المحسوسة بالذات والصور المحسوسة بالذات والصور المتخيلة بالذات ستة المادة للصور المعقولة بالذات والمراد بالتخيلة في كلماته الخيال كما لا يخفى .

قوله (ص ٢٤٨، س ١٩، ١٨) :

«ويكون بدئه و غايته شيئاً واحداً.....» ذكر من صفات العقل ثلاث :

احدها ان بدئه غايته بخلاف النفس بما هي نفس لان بدئها الطبع و غايتها العقل
 وثانيها : ان علته الفاعليه هي الغائية بمعنى الواجب تعالى والمراد بالغائية المعبّر
 عنها بالتنامية ما لاجلها الفعل من حيث التقدم في العلم و بالغاية ما ينتهي اليه الفعل .
 و ثالثها : ان ما هو فيه هو لم هو بمعنى ان ذاته الوجودية النورية الواحدة
 بوحدة جميعه لا ماهيته الظلمانية فهو و مبدئه متقومة بوجوده لان شيئه الشيء
 بتمامه لا ينقصه لا تقومًا تركيبًا بل بمعنى ان العقل وجودًا و صفةً و فعلا متحقق
 بوجود مبدئه ظاهر به و فان فيه باق ببقائه لا بابقائه فالماثية فيه هي اللية الفاعليه
 في الظهور واللية الغائية في الخفاء و كانه قال اولاً : ان عليّة الفاعليه هي عليّف
 الغائية . و ثانياً : ان علته ذاته و ماثيته اذ المجرّد بسيط لا مقوم له غيرها ولا مادة
 له ولا صورة غير ذاته ثم ان ما هو فيه هل هو فهو الوجود على التحقيق فهذا بوجه
 كالهولي على مذهب المصنّف (قدس سره) فان ما هو فيها هو الصورة لانها فعليتها وهي
 فاعلها لانها شريكه - الله - و هي غايتها حيث تتحول الهولي اليها اولاً فيصير
 هيولي مجسمة ثم منوعة و كذا الوجود الخاص المحدود بالنسبة الى الوجود
 المنبسط .

قوله (ص ٢٤٩، س ٦) : «وكما ان الغاذية.....»

وكما ان المنمية تسمى الجسم كذلك العقل بالفعل يكمل و يكمل وكما ان المولدة
 تستخلف كذلك العقل تستخلف من النفوس في ارض البدن خليفة تتصف بصفاته وتتخلق
 باخلاقه و كما ان المصورة تصور في الجسم كذلك العقل تصور في صحايف القلوب و
 الواح الخيالات و مثله الكلام في القوى الجزئية .

قوله (ص ٣٤، س ١١٠، ١١١) : «وامسك لما يجذب»

اى لما كان للقوى اقتفاء اثر واحد وروح فعلها واحد. فان شئت قلت: المدركة جاذبة والحافظة- ماسكة- ، و ان شئت قلت: الجاذبة الطبيعية محضرة والماسكة-حافظة- قوله : «بل فى كل عالم...» حتى فى عالم اللاهوت اذ فى كل انسان جوهره لاهوتية هى اللطيفة الخفية- و يقال لها سر الحقيقة- لكنها فى الانسان الكامل بالفعل قوله : «فيه ماهية الكل» اشارة الى تفوق عالمها على عالم المين كما قال على عليه السلام: و فيك انطوى العالم الاكبر لان الماء فى عالم المين ليس ماهية الماء و ذاته بل جزئى مختلط بالفرايب من الاين والتمى والوضوح والجهة و نحوها بخلاف ما فى عقلك فانه ذاته و صرفه و ان كان لك ماء جزئى ايضا فى خيالك و آخر فى حرك و هو المحسوس بالذات من الماء المادى و آخر فى بدنك كالبلغم و هو الوجود الشبهى للماء وقس عليه النار والهواء والارض وغيرها من الحقائق بل مما به تفوقه على- العالم ان فيه ما وراء العالم من اسماء الواجب بالذات .

قوله (٣٥١، س ١٠٠) : «بواسطة مرض بولموس»

بولى باليونانية هو الشيء العظيم و موس هو الجوع وما يقال فى ترجمته «كاو جوع» من سباب التشبيه فان الشيء العظيم يشبه بالثور لا ان بولى معناه «الثور» و فى اليونانية- يقدم المضاف اليه على المضاف كما فى الرسام والبرسام و ليس هذم الترجمة- او تسميته المتأخرين من الاطباء اياه بالجوع البقرى لان البقر كثيرا ما يصيبه هذا المرض فانه خلاف الواقع هذامنى حقيقة- هذا اللفظ واما حقيقة هذاب المرض فهى انه جوع الاعضاء مع شبع المعدة فيكون الاعضاء جائمة- اى مفترقة الى- الغذاء والمعدة كارهة هو مزاج بارد شديد فى فم المعدة مخدر لقوتى الحس والجذب

فينقص الغذاء و يشتاق اليه الاعضاء و ذلك لان الاحساس بالجوع يتم بامرئ القوقـ
الجاذبة والقوة الحاسة فان العروق تأخذ في الامتصاص و صب السودا الى فم المعة
بلذعة- و يفعل به ما يفعل مص العروق وعند خدارته بالبرد المفرط لا يشعر بذلك .

قوله (ص ٢٥١، س ٢٠) :

«مصرفة الهم إلى المتخيلات. الى قوله : فينجر تخيلها الى مشاهدتها» هكذا
فى سفر النفس ايضا و ليس المراد ما يترأى من ظاهر اللفظ ان التخيل يستحكم فينجر
الى التمثل والا كان التخيل المظوم للذيد و نحوه لاهل الميش فى الدنيا متمثلة فى—
الآخرة وليس كذلك «ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون فى بطونهم
نارا» فاكل اللذيد من الحرام هاهنا صورة هناك اكل الزقوم والضريع كما يمثل فى—
النوم الذى هو اخو الموت سنون الرخا ببقرات سمان و سنون القحط ببقرات
عجاف و ليس ذلك التمثل كالتخيلات الاختيارية بل مسبب الملكات فالمراد ان التخيل
المشغوع بمداومه الاعمال الصالحة الموروثة للملكات موجبه للتمثل بصورة لذينة
مناسبة لتلك الملكات .

گر ز دست رفت ایشار زکوة می شود آن جوی شیر آب نبات

«ان فى الجنة قيعانا غراسها قول القائل سبحان الله» وايضا كل ما فى عالم المثال
خيال الانسان الكبير كما ان كل ما فى الخيال الصغير مثال و يسمى هذا مثالا مقيدا و
ذاك مثالا مطلقا و يسمى عالم المثال بالخيال المنفصل والكل رقايق و ليست بحقايق
وفى سفر النفس بدل قوله : بعد رفع الوهم هنا . بعد رفع البدن و هو الاولى ويمكن ان

يراد برفع الوهم ترفعه و ترقيه و بالجملة عندنا ملازمه - عقلية - بين الاعمال والملكات الحسنه - و بين الصور اللذيذة و كذا بين الاعمال السيئه - و ملكاتها و بين الصور المولمة الا بالتوبه - والشفاعه - .

قوله (ص ٢٥٣، س ٦) : «اما بحسب نقصان الغريزة»

و كون شقاوة ناقص الغريزة حقيقته لمحروميته عن تلك الغبطه - العظمى و استعداده بحسب ذاته النوعية - لا الشخصية .

قوله (ص ٢٥٣، س ١٤) : «من غير شعور بمولم»

فاهل الشقاوة الاولى اهل الحجاب العظيم و اصحاب الاخيرتين اهل المذاب الاليم و كونهما شقاوة عقلية - مع كونهما مولمتين لان مرادهم الايلام الروحاني كما سيقول في آخر الاشراق فهذه عند الفلاسفه - والحقان لاصحابها الاكلام الحسيه - ايضا لحقيه - المعادين و عقليتهما باعتبار فقدان السعادة العقلية - المذكورة لمانعيه - السيئات او - الجمل المركب عنها و هذا معنى كونهما شقاوة حقيقه - ايضا .

قوله : «فهو النقص الذاتي» اي بحسب الفطره الثانيه .

قوله : «اولها نقص جوهره» كنفس الطفل قبل بلوغ اشده والاقسام الخمسة المذكورة في سفر النفس ابسط من هنا .

قوله (ص ٢٥٤، س ١٨) : «فالجهل باصول المعارف و كيفية الترتيب»

والحاصل اشتراط تحصيل علمين عظيمين :

احدهما : العلم الاعلى لتحصيل الاصول الحكيمه والاطلاع على القواعد الالهيه -

اوالمعرفة- القصوى الحاصلة: بالرياضات على وتيرة اهل الطريقة .
و ثانيهما : علم الميزان لمعرفة كيفية الترتيب «ادع الى سبيل ربك بالحكمة»
والموعظة الحسنة و جادلهم بالتي هي احسن ، وزنوا بالقسطاس المستقيم» و
بالجملة- العلم الاعلى لازم لتحصيل موادالبراهين والميزان لتحصيل صورها
والانتقال على اقرب الطرق مثل ان ينتقل من كون الوجود متحققا بنفسه و ابائه عن-
العدم الى وجوب حقيقته ومن اشتراكه المعنوى الى وحدة حقته لمعنونه و من اثه
لا ميز في صرف الشيء الى التوحيد والبساطة فهذه و امثالها العثور على الجهة التي بها
يقع الاهتداء .

قوله (ص٢٥٦، س١) : «ومملكة العارف اعظم»

فان العارف لما كان وجوده فانياً في وجودالله تعالى و كذا حيوته في حيوته
و ارادته في ارادته و قس عليها جميع صفاته فمملكته فانية في مملكته .

قوله (ص٢٥٦، س١٠) : «انه فاسدة»

بناءً على عدم تجرد الخيال و ساير القوى الباطنة: الجزئية- والنفس و ان كانت
مجردة لكنها كانت عقلاً بالقوة هيولانياً و كمالاً قوام للهيولى الاولى الا بالصور-
الحية- كذلك لاقوام للمقل الهيولانى الا بالصور العقلية- والمفروض انه خال بعد
عن الكل حتى الاوليات والحق ان الخيال وان لم يجرد عن المقدار لكنه مجرد عن-
المادة كما مر .

قوله (ص٢٥٧، س١) :

«تتملق في الهواء بجرم مركب من بخار و دخان» و ذلك لان المتملق الاول-
للفنفس في هذا العالم الارضى ايضا ليس الا البخار المنبث من التجويف الايسر للقلب

السارى فى الشرائين والاعصاب و هذا البدن وعاء صائين له فلاغرو عندهم فى تعلقها
بالبخار والدخان بعد خراب هذه الابدان .

قوله : «من اعمالهم السيئه مثلا» بضميتين .

قوله : «ان الجاهل والفجرة» ليس المراد بهم المختوم على قلوبهم او الاشمى منهم
اذ لا طريق لهم الى عالم العقل فكيف نجوا بعد التجرد عن القوى الجزئية الى الروح
الاكبر؛ بل المراد بهم اما الكاملون فى العلم الذين يعرض لمقلهم العملى جهل «مآ» و
بتسويات النفس ارتكاب الفجور فبعد الموت لهم فلاح بنور العلم واما المراد بالتجرد
عن القوى الجرمية فى الدنيا والفوز بالسعادة الحقيقية بالرياضة فيها .

قوله (ص ٢٥٨، س ٤) : «فاى لغة فى ادراك المعلومات الاولى»

اى ما قرروه مما نقله قبل ذلك و اما هاهنا فالمفروض النفوس الناقصة الساذجة
حتى عن الاوليات وما ذكره من الاوليات مثل الكل اعظم من الجزء يمكن ان يدفع بان
من [لم يصر] عقلا بالفعل لعدم استحصال النظريات لا ينحصر معلوماته فى الاوليات
بل بالبدهييات الستة من المحسوسات والتجربيات والمتواترات و غيرها اخرجت عقله
الهيولانى عن القوة الى الفعل بل هنا اشياء آخر ينالها الفطرة السليمة «فطرة الله التى
فطر الناس عليها» مثل ان ما هو بالفعل من كل جهة مطلوب و ان البقاء محبوب و ان
القضاء مرغوب و ان لم يأتوا البيوت من ابوابها ولم يطلبوا ان ما هو بالفعل من جميع—
الوجوه هو الله و ان المحبوب من البقاء ينبغى ان يكون هو بقاء النفس القدسية و
غنائها عن البدن وآلاته و انه كيف يطلب و يستحصل و مثل ان الوجود خير و الفعلية
فضيله و القوة قيصة و الانسان الكامل بالفعل محمود له السيدودة على الكل و ان
لم يسه باسم و غير ذلك من الفطريات التى تحتاج الى منبته او لا و ايضا كل يعلم ذاته

بالعلم الحضورى ولو كان علما اجماليا بل بارقه بنفس علمه بذاته كذلك ^١.

قوله (ص ٢٥٨، س ٩٠٨) : «فى ادراك الوجودات العقلية و نيل هوياتها»

اى ادراكا حضوريا فمن مستعد سعادة عقلية- يعلم العقل الفعال بانه مخرج النفوس القدسية- من القوة الى الفعل و انه لا حاله- منتظرة له و غير ذلك من احكامه و ربّ مستعد يتصف بصفات الفعل الفعال فهو يعرفه شهودا فيقال له انه مدرك- الوجودات العقلية- و نائل هوياتها و فى ذلك فليتنافس المتنافسون .

قوله (ص ٢٥٨، س ١٥٠) : «مع جرم نلم الصورة الكمالية»

اذ للفلك طبعه- خاصة ثم نفس منطبعة يتصور بها اوضاعه الجزئية- و لوازمها ثم نفس كليه- تمقل بها الكليات و تدرك بها ذواتها المجردة و مقاشيقها العقلية- المفارقة المتشبه بها فتعلق جوهر نفسانى بجرم ابداعى حى كامل الصورة كعقله هنا بمسب المفارقة عن البدن العنصرى بيدن عنصرى آخر حى ذات نفس اخرى وهذا شىء لا يقول به التناسخية ولا صحيح فى نفسه والذى يقول به التناسخية تعلق النفس بمد المفارقة بنطف و نحوها قررت فى ارحام و ما يجرى مجريها استدعتها من جهة نسبة استعداداتها نفوسا .

قوله (ص ٢٥٩، س ٩٠) : «ممتعة الحركة المستقيمة.....»

جائز الحركة المستديرة بل واقمتها بتبعيه- فلك القمر لانه يحرك النار فكيف ما يتصل به واقرب منه فكانه فلك عاشر .

قوله (ص ٣٦٠، س ٢٠) : «ولعل عدد نفوس الاشقياء غير متناهية»

والافلاك والفلكيات متناهية- ولا نسبة لغير المتناهى الى المتناهى «قل لو كان

١- يعنى ان كل مجرد بنفس علمه بذاته عالم ببارقه و علمه والطمان مطويع فى ذاته مع ان علمه بذاته لا يحصل الا بشهود علمه اولا .

البحر^١ مدداً لكلمات زبي لنفد البحر قبل ان تنفذ كلمات ربى ولو جننا بمثله مدداً»
والكلمة تدوينيه- و تكوينيه- و يوم القيامة- يوم الجمع «قل ان الاولين والاخرين
لمجموعون الى ميقات يوم معلوم»^٢.

قوله (ص٣٦١، س١١) : «وكذا وجود كل مركب طبيعي بصورته الكمالية»
تكلم اولاً في التركيب العقلي من الجنس والفصل و كان مراده من الصورة هناك
الفصل الحقيقي اذ جعل عطفه التفسيري مبدء فصله الاخير وهناككم في التركيب الخارجى
فشيئه- البدن و وجوده بصورته النوعيه- المركبه- و بصورته الشخصية- اى الشكل
والهيئة و بالصورة بمعنى ما به الشئ بالفعل وهى النفس الناطقة و كلها باقيه- فالبدن باق
بهويته و بهذيته ولا مبالاة بدم بقاء المادة الاولى لعدم مدخلتها فى فعلية البدن و
هويته على ان الوجود الخاص الذى به يطرد العدم عن الماهية حيثية هويتها و
هذيتها و هو باق غير متبدل والتبدل والسيلان فى مجاليه لا فى ذاته التى هى جهه-
وحدة المتكثرات و حيثية بقاء المتبدلات فالوجود هو العروة الوثقى التى لا انفصام
به للماهيات و هذه العلاوة هى مفادة الاصل الثانى .

قوله (ص٣٦٢، س١٢) : «الثالث ان الشخص الواحد الجوهرى.....»

اعمال هذا الاصل فى المطلوب من وجهين :

احدهما : ان الاشتداد حركة و هى متصله- واحدة والاتصال الوجدانى مساوق
للوحة الشخصية- فالصورة البدنيه- واحدة و هى فى الاشتداد الى ان يتصل بالصورة
القائمة بالذات الغنيه- عن المادة من الصورة البرزخية فتحد بها^٣ فلايتوهم ان اهل مرتبة

١- س٣٦١، ٢- س ٤٢، ٣- ي ٢٤

٣- فيتحد بها

من مراتب البدن من الطفولية - والترعرع والشباب والكهولة والشيخوخة - يحشر فان محشورة تلك الصورة البرزخية - محشورتها لان هذيه - الشخص بوجود نفسه فالبدن مع تفاوت اطواره بالسديوية - الطبيعية - والبرزخية والاخروية - و تساوت الدنيوى بالصوبة والترعرع والكهولة والشيخوخة - والاخرى بالصباحات والتشوهات واحده شخصى للوحدة الشخصية فى النفس الشخصية له فليس شىء من تلك المراتب البدنية مشخصاً حتى يلزم عوده بخصوصه .

و ثانيهما : ان الاشتداد اينما تحقق تغير استكمالى وفى التغير الاستكمالى كل تال من الكمال والفعلية - مشتمل على المتلوو على شىء زائد و هكذا فى متلو الملو بالما ما بلغ فالصورة البدنية - البالغة الى الكمال و الى درجة الاستغناء عن المادة و رتبة الاتحاد بالصورة البرزخية - والاخروية - مشتمله - على جميع درجات البدن الدنيوى و فعلياته بنحو اعلى و اتم لا يشذ عنهما شىء الا ما هو من باب الحدود والتقايس بل حشر العقل بالفعل حشر الجميع بنحو اعلى لان المعنى جامع فعليات الصور والفرق بين الوجهين ان الاول فى المتصل المتشابه الاجزاء والثانى فى المتصل المعنوى المتفاضل المراتب . ثم ان هذين الوجهين من الثالث مع الاصلين الاولين المنشعب اولهما بوجهين لان الصورة التى شيئية - الشىء به اعم من الصورة المنوعة و من الصورة بمعنى الشكل والهئية كما قلنا كلها تدل على ان المعاد هو المبتدئ والفرق بينهما : ان الاول من الاول و كذا الاصل الثانى جاريان فيما لاهئية له ولا شكل كالمجرد المضاف اذا صار مجرد امرسل فحشره حشره بعينه و ان كان منسلخا عن الكونين الصوريين و يكون الصور كالاظلة الغير الملتفت اليها و كذا الثانى من الثالث له عموم الجريان و تصحيح الهوئية من باب جامعية الكمال فعليات الناقص دون حده و فقد لا من باب جامعية الفصل الاخير

سوابقه .

قوله (ص ٢٦٢، س ١٤) : «بل الوجود كلما كان اقوى كان اكسر حيلة...»

و نسم ما قيل :

زلف آشفته؛ او موجب جمعيت ما است چون چنين است پس آشفته ترش بايد کرد
وما قيل ايضا :

از خلاف آمد عادت بطلب کام که من کسب جمعيت از آن زلف پریشان کردم
و كلما توغل في الجمیة اشتدت الوحدة لان السلب والفقدان یقل و یندر
الی ان یموز و یفقد الوجود والوجدان یتوفر و یمز الی ان یحیط بالکل وتكون
اوحده .

قوله : «كوجود الافلاك والكواكب» لطفك قول: لیست هذه من قبيل الصور
المثالية التي في عالم المثال الاكبر او الاصغراذ لا مادة في المثال اصلا بخلاف هذه
فالهیولی وان لم يكن قوة فعلية لكنها قوة اتعالية فلا نسلم ان وجودها بلاشركة
الهیولی مطلقا كيف والهیولیات متخالفة بالنوع عند المشائین فهیولی كل فلك متخالف
نوعا مع هیولی الفلك الاخر و كذا مع الهیولی المشتركة المنصرفة فمنسجم هیولی
كل فلك تستدعي صورته الخاصة ومقداره الخاص . فنقول: اولاه بناء [على] ما قاله
(قدس سره) على مذهب آخر من انه هیولی الكل واحدة وانها بما هی هیولی لا اختلاف فيها
اذ لا یمیز فی صرف القوة .

و ثانيا : انه استعمل لفظ الاستعداد وهو القوة الشديدة القريبة السابقة زمانا كما
قال بمد سطر بلا شركة الهیولی بالاستعداد ولم يقل بالقوة .

و ثالثا : انه استعمل لفظ مادة في موضعين و هی الهیولی المجعدة و حیث

قرن الهيولي بالاستعداد و عكس بقوله اذلا مادة قبل وجودها اراد بها الهيولي الثانية والمجبة اي لا مادة سابقة عليها سبباً زمانياً حيث اثبتها مخترعات والمخترع غير مسبوق بملء حتى يكون خصوصية المقدار منسوبة الى المادة المميّنة كما في-
المنصريات حيث ان المادة الرطبة تستدعي المقدار العظيم في المناميات لقبول زيادة التمدد من القوة النميمة اذ الرطوبة كيفيته بها يكون الجسم سهل الانقياد والمادة اليابسة تستدعي المقدار الصغير فيها لعدم تمكنها من قبول التمدد من النميمة اذ اليبوسة كيفيته يكون الجسم بها غير الانقياد و قس عليه الهياك والصفات الاخرى و من قبل الافلاك والصور المراتية .

قوله : «ولا شبهة ؛ الى قوله: لها وجود» لكونها متميزة و مؤثرة و مخبر عنها و كل من ذلك دليل الوجود .

از خيالي صلحشان و جنگشان وز خيالي نامشان و ننگشان
اللهم الا بالنظر العامي الجاهل فيقول بانها معدومة ولا يفهم انها هي التي يدعن بوجودها في نومه او مرضه او اختلاساته الاخرى .

قوله (ص ٣٦٣، س ١٢) : «ولضعف الهمة»
و لكونها مرآتي ملاحظة الخارجيات المادية و كونها مما ينظر بها لا مما ينظر فيها .

قوله (ص ٣٦٣، س ١٦) : «انك قد علمت ان القوة الخيالية»
لعلك قد سمعت سابقاً ان الخيال شأنه ليس الا الحفظ والمذكر حين التخيل في اليقظة او النوم هو الحسن المشترك فانه يدرك بوجهه الداخلي اذ علمت انه كمرآت ذات وجهين بسايط الصور المحزونة في الخيال وما ركبه المتخيلة منها ثم يحفظ الخيال

هذه المخترعات أيضاً فالأولى ان يجعل من الأصول مجرد الحس المشترك بل جميع الحواس الباطنة اذ لولاها لما حصل الاطلاع على جزئيات مافى الجنة والنار حيث ان العقل يدرك الكليات لا غير الا ان تجرد الخيال لما كان احوج لتبقى الموعودات في الذكر بكل احد بما يوافق ملته و لذا قال تعالى «وأنوا به متشابها» اقتصره على ذكره .

قوله (ص ٢٦٤، س ١) : «ان الله تعالى قد خلق النفس.....»

الفرق بينه وبين الرابع غير خفى اذ في الرابع كان الكلام في تعيين المصور والمقادير حيث لا يلزم التخصيص بلا مخصص وفي السادس كان في انفسها و أيضاً كان الكلام في المزاج في اذ الصور والمقادير تكون من الجهات الفاعلية ولم يخرج منه ان الفاعل ما هو و هنا قد خرج انه النفس باذن الخالق المطلق .

قوله (ص ٢٦٤، س ٢) : «بالمشاركة المواد.....»

فالنفس الناطقة فاعل الهى لا ثمتها تخرج الصور من الليس المحض الى الايس لا كالفاعل الطبيعي فانه مبدء الحركة اذ المادة كالعناصر موجودة و هو يتركبها ويغيرها من حال الى حال .

قوله (ص ٢٦٤، س ٤) : «والاشخاص المجردة»

الكليات العقلية فانها من حيث انها في موضوع شخصى هو النفس شخصيات هذا على المشهور و على رايه (قدس سره) شخصيتها اظهر لان شخصها وجودها كيف و هى ذوات مجردة و مثل نورثة مشاهدت عن بُعد و كالنفوس القدسية المتصورة من اهل القدس لاهل القدس .

قوله (ص ٣٦٤، س ٨) : « بالوهم »

انما نسب الى الوهم مع ان هذا المخلوق صورة لان الوهم رئيس القوى الحيوانية
و مستعملها بحيث قيل ان النفس الحيوانية هي الوهم وما عداه قواه و قد قيل ان النفس
الحيوانية مجموع القوى و هذا سخي ف للزوم التركيب والحق انها الاصل المحفوظ في
القوى .

قوله (ص ٣٦٤، س ١٠) : « والعرف يخلق بالهمة »

العارف اما عارف بمعنى المطلع على الحقائق فقط واما عارف بمعنى المتصرف
المقتدر فقط واما عارف بمعنى الجامع لهما وهو ذو اليراستين الفايز بالحسينين فمراد
الشيخ بالعارف: الاخيران؛ لا الاول و مراده بخارج محل الهمة انه يصير عيناً مشاهداً
للحق المشترك لا انه في المادة .

قوله (ص ٣٦٥، س ٤) : « مع صفاء المحل »

والمراد بالمحل الهيئة و صفاتها بالنسبة الى المادة اولا مواد طبيعية- لصور
اخرى، و كذا بالنسبة الى ماهيات الصور الدنيوية اذ للكلبي الطبيعي حصص او-
المراد به القالب المثالي او المراد به النفس من حيث انها مظهر بفتح الميم للصور في
مقامها النازل الجزئي كما انها مظهر بضم الميم في مقامها العالي الكلبي فمن حيث-
الملكات الحيدة فاعل و من حيث انها ملتبسة قابل و نم ما قيل^١ :

كان قدّم نيستان شكّرم هم زمن ميرويم و هم من خورم

قوله^٢ : « الهيولى التي هي القوة » كذا الظلمة والصورة اي الصورة التي هي

١- والقتال هو العارف القيومي مولانا الرومي (قده)

٢- قوله: الهيولى التي هي القوة . ما رأينا موضع هذه العبارة

٣- قوله: « الهيولى الى آخره » لم يوجد في الصفحة التي خاشيته هذا ولا قبلها ولا بعدها على نفس فن

ذات ثلاث شعب من الطول والعرض والعمق وهي التي عالمها فرق الفرق متشابكة بالعدم من حيث شوبها لتباعد المكانى والسيلان الزمانى من جهة تبدلها الذاتى و تجد تدهاب الجوهرى فيغيب بعضها عن بعضها و بعضها عن كلها و كلها عن كلها و كذا الطبيعة السيلة التي هي المنوعة للاجسام اولاً والمحمية المذبية للاجسام النوعية و هذه الثلاثة يظهر نارتها وظلمتها لمن اليها وحدها و بشرط لا عرية بربه عن الانوار التي معها من الحياة النفسية والمقلية والحياة السارية الالهية و توابعها فعند ذلك يظهر موحشيتها وظلمتها و دثورها و اذابتها كمافى يوم تميز الخبيث من الطيب لان النور والحياة والبقاء والثبات و غيرها من الكمالات تمود الى صقع الله نور الارضين والسموات فلم تبق لها الا الدثور والوار والتعدد والتفرقة والتبار والمجد والمظمة «والمملك لله الواحد القهار» و سبب ايلامها لاهلها ان يوم كشف الغطا لا يبقى فى كفهم من الوجود الا هذه التمددات والتجددات بل العلمات وكانوا صغر الكف عن الفعليات والمجردات لرجوع كل شىء الى نسخه الوحلة والجمعية والنور الى نور الانوار والقوة والتفرقة الى دار البوار سجن الملك القهار و هؤلاء طلبهم و محبتهم و عشقهم فى الدنيا كانت مصروفة الى الطبيعة و لوازمها و الى الاجسام و قواها .

قوله (ص ٣٦٥، ١١، ١٢) :

«ان المادة ؛ الى قوله : ليست حقيقتها الا القوة والاستمداد» اعمال هذا الاصل

من وجهين:

احدهما ان المادة فى الدنيا لاجل ورود الكون والفساد وحمل القوة والاستمداد وهذه لا يكون فى عالم الآخرة لانه عالم الوصول الى الغايات واقطاع الحركات وهي

دارالمثوبات والمجازات وليس هناك سبقاستمداد زمانى و استكمال هيولانى لانه
بمدطى السماوات ولوازمها وليس فى عرض هذاالعالم بل فى طوله والدنيا مزرع
الآخرة يوم حصاد المزروعات فالمادة غير موجودة هناك والاقليبت الآخرة دنيا.
و ثانيهما : ان ليست حقيقتها الالقوة والقوة ليست شيئا فعليا و ليست هوية
الشيء المادى بها حتى لو لم تكن الهيولى فى الموجودات الاخرية لم يتم عينيتها مع
الموجودات لان جميع ما هو من بابالفعليات حتى الامثدادات والصور الجسمية
موجودة فيها والمفقود ليس الا الهيولى التى هى من بابالعدم و عليها مدارالديوية
و تلكالصور اخروية .

قوله : « و منبهما الامكان الذاتى » فان العقلالفعال بوجوده منشأالنفوس الناطقة
و بوجوده منشأالصور النوعية الطبيعية و بإمكانه منشأ الهيولى المشتركة .

قوله (ص٣٦٥، س١٦) : « منقسمة الى طائفتين »

و بمباراة اخرى الى سلسلتين : سلكه العقول الطولية لمكانالعلية بينها و لكن
يصدر عن كل واحد منها واحد منها على رأيهم و هى الانوار القواهر الاعلون و :
سلسلةالعقول المرضية والطبقة المتكافئة التى لا عليه لكل منها بالنسبة الى الآخر
وهى المسئلة عندهم بارباب الانواع واصحاب الاصنام و هى الانوارالقاهرة الادنون و
لكل منها عليه بالنسبة الى الافراد الطبيعية من نوعه بل هذاالطائفة منشعبة ايضا الى
طائفتين طائفة ارباب انواع عالمالمثال منالصوراللطائف القائمة بذواتها و طائفة
ارباب انواع عالم الطبيعة منالصورالقائمة بالمواد كما هو مشروح فى كتبهم .

قوله (ص٣٦٧) : « و روحه باق »

ولو لم يكن الابقاء للروح لكفى لان شيئية الشيء بالصورة والروح صورة بمعنى

ما به الشيء بالفعل كيف والصورة الغضبية بمعنى هيئته و شكله أيضاً باقية فمع بقاء هذبة الروح وان تعلق بصورة طير مثلاً لكان ذلك البدن الانساني هذا البدن للطيرى والبراد بتبدل الصور تبدل الصور الدنيوية والبرزخية والاخروية .

قوله (ص ٣٦٧، س ١٦) : «والفعل هنا مقدم على القوة»

والقوة فى موضعين ليست بمعنى واحد فان القوة الدنيوية الاستمداد والقوة الاخروية القدرة والمقدرة وهى الملكات التى هى مبادئ القوى الاخروية والملكه بعد تكرار الفعل فهذه هى القوة التى هى اشرف من الفعل الذى هو نفس الصورة المنبثقة عن الملك وايضاً يمكن ان يكون القوة المتأخرة عن الفعل فى الآخرة كون السلكة بحيث ينبعث عنها الصور فان الكون المذكور متأخر عن نفس ذات الكون وايضاً هى القوة بمعنى شدة التأثير وحصلت بعد تكرار الافعال وهذه القوة اشرف لان تكرار الفعل لاجلها و وسيلة اليها و غاية الشيء اشرف منه .

قوله (ص ٣٦٩، س ١٤) : «وبخري بمنع هذا الانسان.....»

هؤلاء، وان تطلقوا بالحق من اهل الانسان لا يعدم بالحقيقة لكنهم فى شقاق مسع اهل التحقيق حيث ان شيئية الشيء على قول هؤلاء بالمادة لا بالصورة بل تشخصه ايضا بالمادة فى مجرد بقاء اجزاء متجزيه او غير متجزيه من اجزاء بدن الانسان الاصلية لو صح بقاؤها معطلة يقولون انه باق بينه والاجزاء الاصلية هى الاعضاء المتخلقة من اللبني كالاعصاب والاوتار والمغاطم والعضلات والشرائين والاوددة ونحوها وللمعنى ان شيئية الشيء بصورته والانسان لا يعدم بالحقيقة بل كل شيء يعدم على الظاهر وهذا انما هو لاجل بقاء صورته فى علم الله بل فى الألواح المحالية بل فى النفوس الارضية والارتفاع عن نفس الامر؛ بالارتفاع عن جميع مراتبها وبالارتفاع عن مرتبة

مخصوصة كل روح المادة فقط .

قوله (ص ٣٦٩، س ١٩) : «بناءً على ان الروح جرم لطيف»

فليس مجرداً في ذاته فضلاً عن التجرد في فعله حتى يقال يصير الروح غنياً عن البدن و عن استعمال قواه مكتفياً بذاته ويصير عقلاً بالفعل بل عقلاً فعالاً مبتهجاً بذاته و بما هو باطن ذاته فترحناً بقاء الله تعالى وملائكته المقربين والمقولات القديسين لان المدرك لا بد ان يكون من نسخ المدرك بل الوصول الى الغايات و نيل المجازات بنحو التحول والفناء لا الاتصال الاضافي فاين الجرم اللطيف من هذا المقام الشامخ الشريف فالموت عندهم انعدام ذلك الجرم و ذلك البدن والله تعالى يسيدهما اي يوجدتهما تارة اخرى للحباب والمجازات بناءً على جواز اعادة المعدم بعينه او تفرق اجزائهما لا انعدامهما والاعادة جمعهما بناءً على ان شيئية الشيء بالمادة لا بالصورة كما مر .

قوله : « كما بينه العلماء... » حاشاهم عن ذلك الا واحد من الاطباء وهو «محمد بن زكريا» و قوله غلط لان لذة النظر الى وجه الجميل من غير سبق للاشتياق والابتلاء بفراقه ليست رفع الالم بالضرورة ولو كان في بعض اللذات رفع الم كان ذلك الرفع من عوارضه لا ذاته فهو من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذات نعم ربما يناسب ما ذكره لمقام الموعظة بان يقال: لذة الاكل رفع الم دغدغة السوداء لقم الملعلة و لذة الشرب رفع الم التهاب الاحشاء و لذة الوقاع رفع الم دغدغة التي للاوعية و هكذا لكي يتزجر الطباع و يتقبل الاسماع و ان كان رفع الالم مثلاً مفهوماً واحداً و يتحقق بغذاء ما و لذات المذوقات درك خصوصيات ومزايا وجوديات غير محتاج اليها في رفع الم الجوع .

قوله (ص ٢٧١، س ١٠) : «يلزم اما تعذيب المطيع»

يعنى ان لو حظ وصف الكفر قيل : انه كافر بقول مطلق فان بدن المؤمن انطوى فيه فعذب يلزم تعذيب المطيع و ان روعى جانب الايمان و نعم يلزم تعميم العاصى و ان لو حظا الجسمانى والوصفان فعذب ونعم يلزم اجتماع المتقابلين فى جسم واحد .

قوله (ص ٢٧١، س ١٢) :

«والجواب بتذكر ما اسلفناه فان حقيقة المؤمن بصورته والصورة بمعنى مابه الشيء بالفعل فى المؤمن نفسه الناطقة بل المؤمن بروح الايمان و بالعقل بالفعل النظرى والعلمى و محل الايمان لا يمكن ان يؤكل ابل ما يمكن ان يناله الكافر الواقع فى هاوية الطبيعة و لوازمها . اين الدرمة البيضاء من ذرة الهباء والصورة بمعنى هيئة هيكله لا تصوير ايضا مادة لصورة اخرى «اذ صورة بصورة لا تنقلب» والتصادم فيها واقع و كل مادة اذا اخذت مع صورتها الملتبسة بها فهى مادة لصورة اخرى بالعرض كما قرر فى موضعه فكل ما كثر انخلع عنه صورته السابقة ثم يكتسب صورة المغتذى فما يصير جزء بدن الكافر هو الهيولى المجسمة والايمان ليس بالهيولى ولا بالجسم .

قوله (ص ٢٧١، س ١٨) :

«والجواب بعد تسليم ما ذكر ان الهيولى قوة قابلة.....» هذا جواب جدلى ضعيف بناءه على تسليم ان الهيولى لاعلاقة لها مع مقدار مخصوص وليس فى ذاتها قبول كم مخصوص لكن بمجرد هذا لا يتم الجدل لان الهيولى و ان لا علاقة لها مع المقدار المخصوص الا ان تنهى الابعاد بالبراهين المحكمة اوجب التخصيص و هيولى الفلك ايضا لا تقبل غير مقداره اما بذاتها كما عند المشائين لقولهم باختلاف -

النوعى فيها واما بصورته النوعية كما عند المصنف (قدس سره) فكيف مع الابدان الغير المتناهية واما القبول على التعاقب الزمانى الذى جعله المجيب فردا خفيا ولا فرد جلى هنا ففيه انه لو جاز التساقب الزمانى فى النشأة الاخرى ولم تصير حينئذ نشأة دنيوية لكفى فى الجواب ولم يكن حاجة الى عدم علاقة الهيولى بالمقدار المخصوص والمساحة المحدودة فان قبول الهيولى المقادير المتعاقبة هناك يكون كما هنا .

فالجواب التحقيقى كما اشار اليه (قدس سره) بقوله : و زمان الآخرة
ان الصورة البرزخية والاخرية غير محتاجة الى المادة الدنيوية- اذ لو كان معها هيولى لكانت عين الدنيا لا مجازاتها و مكافاتها ولو قلنا : ان الملكات مواد صورها لسم يكن المادة بالمعنى المصطلح بل بمعنى آخر و زمان الآخرة فى عين كونه كساعة بل كلمح البصر او هو اقرب لكونه السردا والدر على مراتبه والكل بسيط مبسوط فهو كما وصفه الله تعالى بقوله : «فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة» فكيف اسبوعه و شهره و عامه فهو وعاء نسبت الى جميع مراتب الدهر والزمان نسبة اليوم الزمانى الى ساعاته و دقائقه بل نسبة الحق المحيط الى الوجودات و مكانها فى عين كونه كنقطة كما ورد «ان الاولين والاخرين يحشرون فى صعيد واحد» مشتمل على اراضى فورية كل منها غير متناهية بعضها بيضاء وبعضها صفراء وبعضها خضراء وبعضها حمراء «يتبدل الارض غير الارض واشرقت الارض بنور ربها» فيسع كل الخالق والحقائق .

قوله (ص ٢٧٢، س ١١) : «والذين لم يدخلوا البيوت من ابوابها»
ولو دخلوا علموا ان النفس الانسانية من شأنها السعة والاحاطة : «شمرت بذلك

او لم يشعر و لمثروا على ما عثر ابو يزيد (قدس سره) بما قال : «لو اجتمع العرش و ما حوله فى زاوية من زوايا قلب ابي يزيد لما احس به» و لظفروا على ما ظفر عليه المصنف كما قال فيما سبق النفس الانسانية من شأنها ان تبلغ الى درجة يكون جميع الموجودات اجزاء ذاتها و لسدروا لا اقل ان عالم الآخرة عالم تام و العالم حائز جميع ماهو من لوازمه و ضرورياته من نسخه مكانا او زمانا او غيرهما فله مكان من نفسه يناسبه لا يصادم متمكنا من متمكنات هذا العالم الطبيعى سماوياته و ارضياته و زمان يوازنه لا يصادم زمانيا من حالياته و غابراته فلا يجعل قطعان من مستقبل زمان عالم الطبيعة وعاء لنفسه ليكون ظالما متعديا على منظوفاته و يكون التام محتاجا الى الناقص لانه كما مر فى ملول هذا العالم لافى عرضه فليس فى جهة من جهات هذا العالم ولا وضع له معه .

قوله (ص ٣٣٤، س ١٠) : «والتناسخ به شخص آخر»

كيف يكون شخصا آخر و الروح باق و هذبة البدن بالروح ففرض كون البدن بعد تعلق الروح شخصا آخر فرض محال و ايضا لو كان شخصا آخر لم يرد العذاب على الشخص الاول بيمينه و الحال ان التناسخية جملوا هذا من باب العقوبة .

قوله (ص ٣٣٤، س ١٤) : «مع علم عود البدن»

اى البدن الاول كما قال بيدن آخر سيما ان كان شيئة الشيء عنده بالمادة كما عند البعض فقدم عود الاجزاء عدم عود البدن . اى البدن الاول .

قوله : «واشكلك منه....» ولا يجوز تقرير الفرق بان سبب الصيرورة حين الاول و كونه حشرا لا تناسخا ان المراد بالبدن الآخر هو المثالى لانه على هذا لا يلزم التناسخ من رأس ولا حاجة الى ان يقال ان الشرع جوز هذا التناسخ فالحق ما قاله

المصنف (قدس سره) من عود البدن بعينه واجزائه بعينها؛ لان الحشر بالصورة البرزخية والاخرية حشر هذه الصورة و اجزائها بعينها لان تلك كمال هذه و غايتها فاحكام تلك يسرى الى هذه و تأخذها فلا يصح القول بان النفس متعلق بمدة المفارقة ببدن آخر اولا يعود الاجزاء الاول الا ما هو من باب النقص والفقد ولا دخل له في وجوده - الفعلى و هذيته و هو الهيولى التى تدور عليها رحى الدنيا .

قوله (ص ٧٤٥، س ١٩) : «ونكّل وجه»

اما العقل الهيولاني فلائّه يؤل الى ما ذكره المصنف فانه خيال بالفعل عقل بالقوة واما الهيولى الاولى فلائّه آخر جميع مراتب وجود الانسان كما ان العقل الهيولاني آخر مراتب وجوداته العقلية فى النزول وكون الهيولى باقية من اجزاء بدن الانسان واضح لانها امر واحد شخصى مشترك بين صور الكائنات ولا يبقى شىء من صورة لا الشخصية اى: شكله ولا الصورة النوعية من بدنه حتى: صورته الجسمية- شخصها لا تبقى انما الباقي نوعها لان الصورة الجسمية نوع منتشر الافسراد للسفلك الواقع فيها الرافع للاتصال المساوق للوحدة الشخصية واما بقاءها مع النفس كما ذكره المصنف (قدس سره) فى موضعين فلان بقاء العقل الهيولاني و هو جوهر النفس بقاءها معه و امام الاجزاء الاصلية فليس المراد بها ظاهرها بل المراد بها القوى كالخيال و التخيّل والحس المشترك و اما النفس فى كلام الغزالي فالمراد بها النفيسة وجنبة التعلق الطبيعى و اضافتها الاشراقية- و هى جنبتها الصورية و مظهرتها لاسماء الله التشبيهية و عليها يدور النشأة الاخرية الصورية و التمثل فى البرازخ و الحرمان عن عالم المعنى و جنبه- الصفات و اما الجوهر الفرد فالمراد به الخيال لانه جوهر بسيط و اما الاعيان الثابتة فى آخر ما يبقى فى جانبه الذى يلى الرب و فى صقع الربوبية من جميع درجات وجوده و

برزاته في السلسلة الصمودية فعند ما يسقط منه كل العوارض والواحق والغريب يبقى
المين الامكاني الذي هو كنقطة سوداء تحت يدهاء نور عقله الكلي وذلك ما بقيت
انثنيته اذ المراد بالبلاء هو الفناء واما قول المصنف (قدس سره) فهو : القول الفصل
والرأي الجزل من انه القوة الخيالية و انها مجردة تجرداً برزخياً باقية دائماً .

ان قلت : القوة العاقلة ايضاً باقية فلا يختص البقاء بالخيال والتخيلة و
نحوهما .

قلت : المراد ما من شأنه البلاء والفساد او من شأن صنفه والصور المثالية من
سنخ الصور الهيولانية فانه بقيه من هذه الهيئات «وأتموا به متشابهاً^١» وعالم المعنى
ليس من شأنه ولا من شأن صنفه الفساد وايضاً مافي الحديث : «ان كل ابن آدم يبلى
الا عجب الذنب منه» وعالم العقل و هو آدم الاول ليس ابن آدم بل هو أبوه .

و اثني و ان كنت آدم صورةً فلي فيه معنى شاهد بأبوتني

قوله (٣٣٦، س ٢٠) : «و يتوهم نفسه عين الانسان المقبور.....»

اي في صورة القبر كالحفرة المستطيلة وشيئة الشيء بصورته هذا هو صورة
القبر الصوري الذي لا بد^٢ المؤمن ان يعتقد به لا اقل منه، والمحقق ينبغي ان يعلم هنا
قبوراً فمنها (وراء ما سيذكر في الاشراف الثاني من المشاهد الثاني) قبر غبار الملايق
و ضفعتها ضفعتها كما هو مشاهد للمراقبين ومنها: قبر البدن. والقبر لمة الغلاف فكما
ان البدن قفص للطير السماوي بوجه فهو قبر له بوجه آخر و منه ما قال المولوي :

هين كه اسرافيل وقتند اوليا، مرده را زایشان، حيوتستونما

١- س ٢٨، ي ٢٢

٢- لا بد للمؤمن ان.....

جان‌های مرده اندر گور تن برجه‌د ز آوازشان اندر، کمن
گويدين آوا، ز آواها جداست زنده کردن کار آواز خداست
فهذا عذاب القبر^١.

قد اختلف المليثون في ان عذاب القبر دائم متصل بعذاب القيامة الكبرى او انه من باب متخلف من باب تحقق الطبيعة بتحقيق فرد ما فينقطع الى ان تقوم القيامة ويبدل على الاول قوله تعالى : «النار يمرضون عليها غدواً وعشياً ، و يوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب^٢» .

قوله (ص ٣٧٧، س ٤) : «اما مجردة او قائمة»

كلمة او للتقسيم والمراد بالمجردة المقولات سيما على قاعدة شهود المثل الالهية و بالقائمة المدركات المنشئة الصادرة عن النفس فالمراد بالموضوع هو— الموضوع الصدوري القابل بمعنى الموصوف و قد عبر سابقاً بالمظهر .
قوله : «على ان» اي مع ان .

قوله (ص ٣٧٧، س ٥) : «صح ان يقال ان الدنيا والآخرة حالتان للنفس»

وان يقال هذان القولان للاكابر وقد ظهر وجههما اما الاول فلان النفس مع كونها من عالم المعنى قد تصور ذاتها و تعتقد انها البدن الطبيعي و انها في الحيث و انها في الجهة السفلى و نحوها و قد تصور ذاتها بانها متقدرة بالمقادير البرزخية ثم انها باعتبار حسن اعمالها وحالاتها و ملكاتها الحميمة مصورة بصوريات حسنة و باعتبار مقابلاتها مصورة بصوريات رديئة موزية كما في الحديث «انما هي اعمالكم ترد

اليكم» ومع هذا فافقه هو المجازى المشيب والمعاقب اذ الوجود مطلقاً من صقعه والوجود الخاص فى ائته نشأه كانت مجعوله وقد لا تصور ذاتها ان وقت لا صلاح العقل النظرى ومصرفه النفس القدسيّة فضلاً عن الكلية- الالهيه- بل تطوى بساط العالمين الصوريين فى ما مضى ويطرح الكونين ويخلع النملين واما الثانى فمعلوم ان النفس بالموت تخلص عن هذه المضايق البدنيّة وشمسيّة شواغل البدن وقضاء وطره الى قضاء واسع اخرى كخروج الجنين عن مضايق ثلاث ومن ظلمات ثلاث مضايق المشيمّة والرحم والبطن الى قضاء واسع هذا العالم ورؤية ابواه بل الموت الحقيقى خروج النفس الكلية والعقل من كل الهيئه البدنية الطبيعّيه- والبرزخيه- الى الالتحاق بالممانى المرسله- الملتحقه بمبنى المعادى المخاطبه- بطلب ارجى ومن كلمات النفس الكلية العلوية العليا سلام الله عليه:

جزى الله عنا الموت خيراً فافقه
ابرئنا من الدنيا و اراف

قوله (ص ٣٧٧، س ١٢) :

«فى ان الحكمة تقتضى بمث الانسان بجميع قواه» تعرض بمن يقول بالمعاد الروحانى فقط فان الباقي ليس الا الماقله- المجردة و هى تدرك الكليات والمفارقات وملاك ادراك الاجسام والجسمانيات القوى الجزئيّة و هى لا تبقى فمن ذا الذى يطلع على المبصر الجزئى او المسذوق الجزئى او غيرهما من الجزئيات المرغوبة او المكروهة اذا لم يكن هناك مدرك جزئى و مثل حى فنقول بعد ما حقق ان للنفس فى ذاتها سمّاً وبصراً و غيرهما من القوى ان هذه القوى التى فى البدن الطبيعى تتحرك جوهرًا و تترقى الى غايات و مجازات و كمالات و كمالها ان تستغنى عن المواد بذاتها و باطن ذاتها وقد علمت ان غاية الشيء لا بد ان يتحد بها و يتحول اليها و اذا كان للطبايع غايات

كما قال الحكماء فكيف لا يكون للقوى التي هي اعلى منها و اذا عرفت هذا في-
الانسان الصغير فاجعله مرقاة لمعرفة الانسان الكبير كما قال (قدس سره) : و من تحقق
بهذا..... فافرق و ارقاً و طبق النسختين وادر: ان التحولات الى الغايات و وصول-
المجازات و قيام القيامات طويلة لا عرضية و قد مر مفصلاً فتذكر .

قوله (ص ٣٧٨، س ٧) : «الا ان حشر كل احد الى ما يناسبه»

فحشر الانواع الى ارباب الانواع و حشر الانسان الى رب الارباب المنطوى فيه
ارباب الانواع و بلسان العرفاء حشر كل نوع الى اسم من اسماء الله تعالى وهو احد طريقى
الوصول لها الى الغاية و حشر الانسان الى الاسم الاعظم و هو الله والطريق الاخر لوصول
الانواع الاخرى الى الغاية ان كل نوعى طبيعى يصل الى باب الابواب و هو الانسان
الكامل الواصل الى غاية الغايات لان فيضانه لا ينقطع و كلماته لا تنفذ ولا تبديد .

قوله (ص ٣٧٩، س ١٢) :

«ففى التوراة ان اهل الجنة يمشون فى النعيم عشر الف سنة» فى سفر النفس نقل
المصنف «قدس سره» خمسة عشر الف سنة^١ و يؤيده انه ان كان عشر ا كان عشر آلاف
سنة لان تميزه جمع مجرور والنكته فى العدد ان كان عشر ا ان الافلاك تسعه عوالم
علوية والعالم السفلى واحد فالجموع عشرة فاهل الجنة الصورية و اهل النار الصورية
متعلقوا الخواطر بعالم الاجسام والجسمانيات والكل محشورون مع ما تعلقوا به و
هو المراتب العشر وكل مظهر الف من اسماء الله الحسنى او ان المدارك الظاهرة والباطنة
الجزئية عشرة والنفس الجزئية ليس عالمها الا هذه و معلوماتها الا مدركات هذه وكل
من هذه مظهر الاسماء كما مر فاهل الجنة لما كانت مداركهم و مصادر كاتهم نورية

١- مبحث النفس من الاسفار ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١٠٨

واستحييت وعوتهم «اللهم اجعل في بصرى نوراً وفي سمى نوراً و عن يمينى نوراً و عن شمالي نوراً» وهكذا و ذلك لانهم يدركون آيات الله و يتدبرون فيها و ينظرون في كل شيء الى وجهه الى الله صارت هذه موجبة للورود الى الجنان بخلاف اهل النار فانهم اهل الغفلة والحجاب و ينظرون الى الجهات الظلمانية من الاشياء والى وجه النفس منها فيصير موجبة للورود الى النيران وان كان خمسة عشر ان الجواهر التى فى عالم النفوس الجزئية الصورة الجسمية والصورة الطبيعية والصورة النوعية فال مجموع خمسة عشر وامر المظهر به كما مر ولك ان تحذف الصورة النوعية الحيوانية وتضيف المدارك العشرة وان شئت تضيف الى العوالم العشرة المذكورة المركبات الخمسة الناقصة والتام المعدنى والنباتى والحيوانى والانسانى كلها نورثة فى حق اهل النور وظلمانية فى حق اهل الظلمة و صيرورتهم ملائكة انما هى بعمد خلاصهم عن عالم الصورة و هذا فيمن صاروا عقولا بالفعل فى دار الحركة وبعد المفارقة صاروا معقلين فى البرزخ الى ان برزت حسنة معانيهم خالصة غير مشوبة و صيرورة اهل النار شياطين فيمن «محض الكفر محضاً» فى دار الحركة الى ان صاروا مظاهر قهر الله قوله (ص ٢٧٩، س ١٤) :

«وفى الانجيل : الناس يحشرون ملائكة لا يطعمون....» لما كان عيسى عليه السلام روح الله جاء فى هذه الفقرة باحكام الروحانيين الذين صاروا عقولا بالفعل و غلب عليهم اخلاق الملائكة بل اخلاق الله تعالى .

قوله (ص ٢٨٠، س ١) : «وسوال ابراهيم الخليل....»

وقد اول انطويور الاربعة و هى البط والطاوس والغراب والديك بالحرص والجهاد والامنية والشهوة والتفصيل من المجلد الخامس من المشوى الممنوى و فى الصافى

بعد تفسير الآية قال : فهذا تفسيره في الظاهر؛ قال عليه السلام و تفسيره في الباطن
خذ اربعة مئمن يحتمل الكلام فاستودعن علمك ثم ابعثن في اطراف الارضين حججا
على الناس و اذا اردت ان يأتوك دعوتهم بالاسم الاكبر يأتوك سعيًا باذن الله تعالى .

قوله : «والتحقيق ان الابدان الاخرىة....» يعنى انها جامعة للتجرد والتجسم
فما من الآيات ظاهرة في التجرد ناظرة الى جهة وما منها ظاهرة في التجسم ناظرة الى
جهة و ذكر (قدس سره) في سفر النفس اوجها آخر في التوفيق وهو ان نحو وجود
اهل الجنة ارفع من نحو وجود اصحاب النار والكاملون المقربون اعلى منهما فالتجرد
لقوم والتجسم لآخرين بخلاف الوجه الاول فان فيه الكل في الكل.

قوله : «او قاموساً فيه دردور» في القاموس الدردور ، موضع وسط البحر
يجيش ماؤه و منطبق بساحل بحر عمان .

قوله : «غير انها اذا اردت ان يسلك علواً بان كست العقليات و خلعت العنوانات
المطابقة للحقايق في دار الدنيا الا انها الضعف ما فيها لها تعلق بالصور فتبطل في
البرزخ بحسب تعلقها و هذه الاهوية في الكل كالاھوية في السمي لطالب العلم
الاعلى؛ باكتساب الحكمة الوسطى .

قوله : «والنطقية والقدسية» و قد عبّر عنها في حديث امير المؤمنين على
(عليه السلام) بالناطقة القدسية والكلية الالهية .

قوله : «مثال ذلك الكلام» ما اطبق المثال بالمثل اذ الانسان الكامل كلمة ؛
و كلمة منه اسمه المسيح والنفس كلمة والعقل الكلّي «كلمة تامة» .

١- سفر النفس ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١٩٥

٢- س ٢، آية ٤٠

قوله : «في منزلة صدره» المراد بالصدر الخيال و بالقلب العاقلة» .
 قوله : «فان من البواطن ما ينزل فيه لزيارته كل يوم الوف من الملائكة
 والانبياء والاولياء» زيارة الوف من الملائكة اثناء اتصاله بالكليات و بالعكس فان
 ادراك الكليات مشاهدة العقول في عالم الابداع فكل كلى مطابق للواقع عقل محاك
 عما في علم الله المتأني او مشاهدة الحقائق في العقل الفعال سيما اذا كانت الصور في—
 النفس من العقل على سبيل الرشح .

وجه آخر : الاتصال والاتحاد بكل عقل اتصال او اتحاد بكل العقول المفارقة
 اذكلها في كلها اذلا حجاب في المفارقات. وجه آخر كل خاطر نوراني ملك من ملائكة—
 الله يسدك الى الصواب و يدللك على الخير فان الخواطر الملكية كلمات الملك محك و
 ظهوراته و ظهور الشيء ليس مباناً عنه ومن هنا ورد «لقد تجلى الله تعالى في كلامه
 لمباده ولكن لا يصرون» و مثله كل خاطر ظلماني شيطان يغويك و يد سبيلك الى—
 الله تعالى :

هر ندائي كـو، ترا بالا كشد آن نداء ميدان كه از بالا رسد
 وان ندائي كو ترا حرص آورد بانك غولي دان كه او مردم درد

و هذه غير الملائكة الداخلين في وجودك ندمائك وقرنائك من قواك النورانية
 الجزئية والكلية و ملكائك الحميدة العلمية والعملية كما يأتي فحجذا النديم و نسم
 القرن واما زيارة الوف من الانبياء والاولياء فيستنبطها اللبيب مما ذكرناه فان

١- و القائل بهذا الكلام الذي يلوح منه انوار الولاية هو الامام السابق المحقق جعفر بن محمد الصادق (ع)
 وهذه الرواية قد نقلها العامة والخاصة في كتبهم و قد نقل انه عليه السلام يصير في الصلوة عند قراءة
 سورة من سور القرآنية مفتحياً عليه و قد سئل عن علته فقال ان الرواية حتى اسمها من قائلها و السائل
 صاحب الموارف: كان لسان جعفر بن محمد كشجرة موسى حيث نادت: يا بني انا الله .

روحانيتهم العقول الكلية فان العقول الكلية الصاعدة فى السلسلة الصمودية - بازاء -
العقول الكلية - المفارقة التى هى وسائط وجود الله فى السلسلة النزولية - وكما قلنا ان
الاتحاد بمقل اتحاد بكل العقول كذلك المؤمن مرآة المؤمن و انما المؤمنون اخوة .

« متشدد جانهاى شيران خداست »

وايضاً عرفانك بحق كل نبى و امام ظهوره على قلبك بروحانيته فان الاشياء
تحصل بانفسها فى الذهن على التحقيق وكذا تأدبك بأدابهم و تأسيك بجنابهم وتخلقك
باخلاصهم و تكرمك بكراماتهم كما مر سابقاً ان غلبة الروحانية عليك عيوسيتك و من
هنا ورد فى الدعاء « اللهم انى اصبحت اشهدك و كفى به شهيداً و اشهد ملائكتك و
انبيائك و رسلك و الصالحين من عبادك و امامتك » (الدعاء) و فى الحديث « اعرفوا الله
بالله و الرسول بالرسالة و اولى الامر بالامر بالمعروف و النهى عن المنكر » و هذه ما
وراء ما هو حقتك منهم من مقامك الذى هو من مقاماتهم و شريعتك و طريقتك اللتين
هما من شرايعهم و طرائقهم و مسوالانك اياهم و فنائك فيهم و تجليهم بروحانيتهم
عليك و اياك اليهم .

قوله (ص ٢٨٢، س ١٨) : « لزيارته كل يوم الفوف من الملائكة »

اى الدواعى الى الخيرات و الملهمين للصواب فافهم .

قوله : « والا فيلزم ان يكون قد خرج و زال عن علم الله تعالى » وجه آخر :
كل شيء تحقق فى احد الازمنة او فى مرتبة من المراتب فكما يمتنع ارتفاعه من مرتبة
من نفس الامر فكذلك يمتنع ارتفاعه من مطلق نفس الامر لان ارتفاع الطبيعة بارتفاع
جميع الافراد . وجه آخر : كل موجود يمحى عن لوح ما من الالواح فهو ثابت فى المراتب
و الالواح الاخر منها : الواح الازهان السافلة و منها : لوح النفس المنطبعة الفلكية -

ومنها : الواح النفوس الكلية- ومنها : الاقلام العقلية- ومنها : علم الله الذي لا يشذ منه شيء جليل او حقير كلى او جزئى وكنها اطوار و شئون لشيء واحد و هو- الاصل المحفوظ فى الكل ومن هنا يقال مجسوع الموجودات من حيث هو موجود يتمتع ان يصير لا شيئاً محضاً و بذلك يثبت وجود الواجب بالذات .

قوله (ص ٢٧٣، س ١٢) : «هو مقدار تكونهما التدريجى.....»

مقدار «مفعول فيه» بتقدير «فى» لان قدر الحركة هو الزمان و لفظ «فى دار الدنيا» هو خبر المبتداء والمراد بالغير هنا قرب من معناه اللغوى و انما اعربنا- الكلام هكذا لان الوقت ليس قبرا كما دل قوله : «وهى مقبرة ما فى علم الله تعالى».

قوله (ص ٢٨٣، س ١٣) : «وبعد صدورها عنها»

المراد بالصدور الرجوع بعد اخذ الماء من المورد كما هو قاعدة الفصحاء يردفون الورود بالصدور كما قال الله تعالى: «حتى يصدر الرعاء» و قال الشاعر:

ملك اذا ورد الملوك بمورد و يخاه لا يردون حتى يصدر
اذ هنا شبه المصنف (قدس سره) فى الضمير الوجود الديوى بالماء فاستعمل
الورود والصدور .

رگزرگ است اين آب شيرين آب شور در خلایق ميسرود تا تنفخ صور

قوله (ص ٢٨٤، س ٢) : «نقطة الفرش»

عبر بالنقطة هاهنا اشارة الى حقارته فان العناصر التى فى الارض بالقياس اليها حقيرة بالنسبة الى الافلاك كحلقة فى فلاة و كل عالم الاجسام بالنسبة الى عالم النفوس كحلقة فى فلاة و عالم النفوس بالنسبة الى عالم العقول كحلقة فى فلاة و قد ورد نظير هذا فى الحديث .

قوله (ص ٢٨٤، س ١٩) : «والفرش مقبرة الاجساد الفرشية»

والمراد بالفرش ما هو الاعم من صورة المادية والبرزخية حتى تشمل الحيوّة النباتية- والحيوانية- والاخرى- فصور برزخية- للفرش فرش و كذا القبر والمقبور والمراد بالبدء فى الاقتباس الدنيا و هو على وفق البدء فى العلم الازلى .

قوله : «لا يمكن بقاؤها فى دار القرار و انتقالها بمينها» ان عادت الضماير الى الاعراض فالامر ظاهر و ان عادت الى الطبيعة فمير التنقل منها الى دار القرار، الطبيعة المقسورة على طاعته- النفس كرهاً و اما المخبولة على طاعتها فتبقى معها و تسدور معها حيشما دارت .

قوله (ص ٢٨٥، س ١٠) : «وما يقع فيها»

اي المقولة التى تقع فيها الحركة و هى اربع على المشهور و خمس على التحقيق ان قلت : لا نضايق معكم فى اتفاء الحركة والزمان واما ما فيه الحركة فكيف تقبل منكم فانها اذا لم تكن بهناك والاعراض الاخرى كمتى و ان يفعل و ان ينفلج عديم القرار معتبر فى مفاهيمها والاضافة والجدة تابستان فى الحركة لتغير القار فيلزم ان لا تكون فى الاخرة عرض اصلاً فيلزم ان لا تكون هناك لون و شكل و وضع و اين و غيرها فكيف يستقيم المعاد الجسماني ؟ .

قلنا : قيد الحيثية معتبر؛ فالمراد ما يقع فيها من حيث تقع فيها فالاعراض كالطبيعة التى هى بنوعيتها بما هى سيئات منتفية فى الاخرة و بما هى ثابتات وما هى من عالم النفوس باقية فيها و قد اشار الى هذا بقوله : بلاعراض هذه الدنيا ولم يكن له صفات مستحيلة.....

قوله (ص ٢٨٥، س ١٤) :

«وهو عالم تام لا ينتظم مع هذا العالم فى سلك واحد....» يعنى انه لما كان عالماً تاماً كان غيباً عن هذا العالم ومكانه وزمانه وجهته ولا وضع له معه بل كان زمانه ومكانه وجهته وجميع ضرورياته معه و من نسخه و ذلك ايضا اذا اخذ مبعضاً كالخاصة المثالية الانسانية- فى ابعاد المكانية- المثالية و اما اذا اخذ ذلك العالم بتمامه فهو عالم تام والعالم التام لا مكان له وكهذا العالم اذا اخذ تاماً فانه باجمعه لا مكان له ولا زمان ولا وضع ولا جهة والا لزم الخلف فلا يصادم هذا العالم بان يكون فى مكان من امكنته فيزاحم تمكنااته و بان يقوم فى زمان من ازمنته فيزاحم زمنااته و يؤل الى تفساد كلماته واشها لا تنفد ولا تبعد .

قوله (ص ٢٨٥، س ١٩) : «بل كاخاطة الروح بالجسم»

و ذلك ما قلنا : ان قيام القيامة او بلوغ الاشياء الى الغاية طولى لا عرضى و بعبارة اخرى توجهه الى الباطن و لباطن الباطن لا من الظاهر الى الظاهر الذى بجنبه كما ان الروح المثالى والروح الفعلى والروح الفعلى والروح اللاهوتى فى طول جسد الانسان الكامل لا فى عرضه و هى باطنه و باطن باطنه و باطن باطنه و كلها بالمراتب التى فى كل من كلها غاياته الطولية الى غاية الغايات فليس زمان الاخرة فى تلو هذا الزمان تلوا زمانياً وان كان فى تلوة تلوا دهرية ولذا من يشغل «عن الساعة ائنان مرسياً» لا يمكنه فهم الجواب اذ لم يأت البيت من الباب ولم يؤد على وجه الخطاب حيث ترقب خاصية نشأة فى نشأة اخرى تخالفها فمع انه يجاف بجواب شاف و هو ان علمها عند ربى لا يتقطن اذ ليس له مقام المتدنية فلا يعلم ان الحضرات الربوبية- اللاتى هى درجات الاخرة فى باطن هذا العالم وفى طول و فى مقاعد الصدق عند

ملك مقتدر و صادق و حق انه يجيء بعد العالم الطبيعي بعدية دهرية و سمدية .

قوله (٢٨٦، س١) : «بقى الجوهر المفردة»

اي الغير المركبة من الهولي والصورة او الغير المركبة مع اعراض هذه الدنيا وهذه الجواهر هي النفس وقواها والصورة المثالية من البدن و في الكلام اشارة الى توجيه قول المتكلمين الذين قالوا: ان الباقي من الانسان بعد الموت هو الجواهر الافراد ويماد عليها تأليف مثل التأليف الاول .

قوله (٢٨٦، ص٤) :

«ومدة هذا الاضمحلال الى وقت العود زمان القبر و حالة البرزخ لمالك بمعونة مسبوكتك بقوله (قدس سره) سابقا قعر الحياة الجسمانية النباتية والحيوانية هو مقدار تكونهما التدريجي. تنوهم ان المراد الاضمحلال الديوي والزمان الديوي و ليس كذلك بقرينة اردافه بقوله : و حالة البرزخ بل الحال تنكشف بان تعرف ان التفاوت بين الصور البرزخية والصور الاخرية بالضعف والشدّة بمعنى ان الصور متى كانت متوجها اليها مشوبة بالهيئة المادية المانوسة للنفس لقرب عهدها منها و توجهها ايضا الى القفاء في عين اقبالها اليها كان وجودها الرابطي للنفس ضعفا فهي حينئذ برزخية و متى كانت غير مشوبة بالهيئة الديوية لطول العهد كانه منسى . و لعدم التوجه الى القفاء و شدّة اقبالها الى الصور المثالية اللازمة لاعمال النفس كانت شديدة اخروية و هذا معنى مثلة الاضمحلال اي اضمحلال الهيئات الديوية وزوال الضعف الذي كانها به صعد منامية بالنسبة الى الصور الاخرية وان كان البرزخ يقظة بالنسبة الى الصور الديوية اذ الدنيا منام في منام فالمراد بالعود

عود الحياة الثانوية وبروز الصور الاخرية وبالقبر ليس قبر الحياة الجسمية بل ما
 من قبل الشاهد الثاني في الاشراق السابع انه اذا فارق الانسان من الجسمانية بل ما مر
 قبل الشاهد الثاني في الاشراق السابع انه اذا فارق الانسان من الدنيا يتوهم نفسه عين
 الانسان المقبور و يجد بدنه مقبوراً وما يأتى في الاشراق التالي لهذا بعد اسطر .

قوله (ص ٢٨٦، س ١٥) : « صورته الطبيعية »

ليس المراد صور عالم الطبيعة بل المراد ان لها علاقة طبيعية ذاتية مع الاعمال
 والملكات .

قوله (ص ٢٨٧، س ٩) : « واما البعث.... »

هذا قد مر في تعريف الموت لكن لما كان هذا الشاهد في احوال النشأة الآخرة
 والبعث منها و لفظة من الالفاظ المستعملة في كلام الله تعالى تعرض له و ائ مساق
 للموت و هو لفظة الايقاظ .

قوله (ص ٢٨٧، س ١٢) :

« ومن احب لقاء الله احب الله لقاءه » محبة العبد لقاء الله طلب الوجود السعي
 التجردى والتخلق والتحقق به و محبة الله تبعيته و تمكينه اياه و كراهة العبد لقاء
 الله تحققه بالوجود المحدود و عدم طلبه الوجود المطلق و لو طلب رجح كسلاً
 حسيراً و كراهة الله ترفع وجوده و صفاته عن مجلاء الضيق و ايضاً فانها مظاهره و
 ايضاً محبة العبد لقاء الله طلب الصور التي هي غايات اعماله بنحو التحول اليها سواء
 كانت مظاهر اللطف او مظاهر القهر كمن يقول:

« عاشقم بر لطف و بر قهرش بجد »

ومحبة الله لقاء العبد هذا ايضاً باعتبار وجهه وايضاً محبة العبد لقاء الله خروجه عن غبار

١- لان العبد وجه الله تعالى وجهة العبودية جهة بقاء الانسان بقوله: و يبقى وجه ربك ذو....

الهيئات المحيطة بنفسه بل من غبار الكثرة واستهلاك وجوده في الوحدة و محبة الله لقاء العبد اشتغال وجوده بوحده الحق على وجود الكثرة ووجدانه وجودات العبد في الغايات بل في البدايات ان عنى ان من احب لقاء الله فيما لا يزال او في الابد فقد احب الله في البدايات و في الازل لقائه و كراهة المخلوق لقاء الله هنا عدم خروج نفسه عن غبار الهيئات وكثرة الماهيات وفي النشأة الاخرى هذا ايضا و كراهته مظاهر قهر الله وان كانت غايات اعماله و تحولاته و كراهة الله لقاء المخلوق انما هي بعين كراهة المخلوق لقاء نفسه او عدم ملايمته صور اعماله و ملكاته التي هي مظاهر قهر الله و ايدائها له او كراهة الله لقاء المخلوق عدم دخول ماهيته و كانه ليس الا الماهية المطرودة او المادة الملعونة في حريم الوجود الذي هو حرم كبرائه تحققا و جملا بالذات لان حيثة ذاتها حيثة عدم الابعاد عن الوجود وعدم و هذه الكراهة في البداية والغاية كما مر في المحبة .

قوله (ص ٢٨٨، س ٤) : «ويوم يحشر اعداء الله الى النار.....»

وجه التعذيب يستنبط من لفظ العداوة و هي كما قلنا في كراهة الصور منافرتها واذاها سواء في ذلك الكراهة بالبناء للفاعل او المفعول .

قوله (ص ٢٨٩، س ٩) : «في ارض المحشر هذه هي الارض التي في الدنيا»

لان تلك كاملة هذه و هذه ناقصة تلك والكمال والناقص من سنخ واحد و شيئة الشيء بتمامه اولى من نقصه الا انها تتبدل غير الارض لان هذه طبيعية ظلمانية مركبة متناهية و تلك مثالية نورثة بعضها و ظلمانية بعضها بسيطة غير متناهية .

قوله (ص ٢٨٩، س ١٠) : «فتمد مداديم»

و تبسط لتسع جميع خلايق الغير المتناهية اذ ذلك العالم فيسح فارضه اوسع و

هذه العبارة اقتباس من الاخبار و مراد من عدم تناهي ارض الآخرة جامعيتها مراتب هذه الارض المتعددة بحسب الأئمة اذ لا يمد واحد غير متناه في ذلك العالم ايضا كما قرروا في عالم المثال و ان كان عدد موجوداته غير متناه نعم الارض بمعنى الماهيات القابلة غير متناه ولا يمد فيها ايضا فلا ترى فيها عوجا ولا امتا اقتباس عن القرآن «يسئلونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفا فيذرها قاعا صفصفا لا ترى فيها عوجا ولا امتا» ففي الآية على بعض وجوها ارجاع وجود جبال الانيات الى اصلها الشامخ الفاعلى .

متحد بوديم و يكجوهر همه بي سرو بي با بتديم آنسر همه

يك گهر بوديم همچون آفتاب بيكره بوديم وصافى همچو آب

و على بعض وجوها ارجاع المركبات الى اصلها القابلى اعنى الامت او الجوهرى فائك اذ انظرت متنازلا ايها الى قوابلها وقع نظرك فى الترتيب التنازلى الى انحلال المركبات الى العناصر و انحلال العناصر الى الصور النوعية ثم الى الصور الحسية وهى قاع صاف ليس فيها عوج ولا امت لان العوج والامت فى كلا المقامين من الطوارى والفيض يأتى من الفياض نزولا وصعودا بالترتيب والنظام الى يوم القيامة.

قوله (ص ٢٨٩، س ١١) : «لأها اليوم»

اى ذلك اليوم الاخرى و لكث اتى باللام الحضورى اشارة الى حضوره عند اهل الحضور مبسوطة .

قوله (ص ٢٨٩، س ١٢) :

«ومن اطلق الله حقيقته عن قيد الزمان والمكان....» وجه منور للانكشاف يعرف

ان مجموع الزمان وما يطابقه من الحركة القطعية- الوضعية- الفلكية- على المشهور او الطبيعية السيالة- الفلكية- على رأيه (قدس سره) او مجموع ما في الزمان من الزمانيات سواء كانت فيه على وجه الانطباق كالقطعية اولا على وجه الانطباق كالتوسعية- او في طرفه؛ كالانبات، كساعة واحدة هي شأن واحد من شئون الله لأن الاتصال الوجداني قار^١ كان او غير قار مساوق للوحدة الشخصية؛ والآن المقسم للزمان الى الاعوام والشهور والاسابيع والليالي والايام والساعات والدقائق ونحوها وهو الحد المشترك بينها انما هو في الذهن ولا تحقق لمخارج الزمان مع عدم بدو ومنتى زمانين له وانه من الله و الي الله واحد شخصي من الممكنات و مجلي شخصي لنور الله مشتمل على شئون التجليات الواقعة في كل يوم وساعة «كل يوم هو في شأن» اي في آن مضى له تجل غير التجلي في آن يأتي

« عارفان در دمي دو عيد كنند »^٢

فاذا عرفت هذا الزمان فاعرف زمان القيامة و هو المسمى بالدهر الايسر فانه مع كون مقدار كل يوم منه خمسين الف سنة فجاءت السمة- كم شئت كساعة- واحدة بل مقدار كل الحركات و وعاء كل الترقيات والوصول الى الغايات الى غاية الغايات مسمى عنده الله بالساعة فائه كساعة- واحدة شخصية بل كلمح^٣ بالبصر بل هو اقرب و كذا مجموع الامكنة الواقعة- في كل وقت فانها ايضا متصلة- واحدة و بعد واحد سواء كانت ابعاضها الخيالية الحاصلة بحسب التباعد المكاني او ابعاضها الخيالية- الحاصلة- بحسب التماثل الزماني و هذا هو المراد بقوله: فكما اتصلت الاوقات. اي العرفية فان الاوقات

٢- اوله: متكيونان مكي قديد كنند ...

١- س. ١٠، ي ٩٦، ٥٥، ٢٢

٢- س ١٦، ي ٧٩، ٥٠، ٤٤

العرفي قدر من اواخر الماضي و قدر من اوائل المستقبل و لما كان جميع ابعاض الماضي والمستقبل هكذا عبر عنها بالآفات في نظر شهوده اتصلت الامكنة التي في كل آن لأن كثرة الامكنة بكثرة الآفات فاذا كانت كثرة بالقوة لأنها اتصالية كان كثرة الامكنة ايضا بالقوة اتصالية ، فعلى هذا القياس اى على ما عرفت حكم الاتصال في الزمان والمكان فاعرفه في الارض فانه اتصلت الارض الموجودة الآن الموجودة في الآزال والاباد اى في الماضيات والمستقبلات و تعدد الاراضى باعتبار الازمنة كالامكنة فهكذا تصير الاراضى كلها ارضا واحدة اى اذا عرفت هذا المنور من احكام زمان الدنيا ومكانها وارضها وحنة هذه الثلاثة مع سعتها فاعرف حكم ارض المحشر و وحدتها اوسع لان ذلك العالم دار القرار واحتجابات هذا الزمان و هذا المكان مطوية هناك فالمتعاقبات في سلسلة الزمان مجتمعات في وعاء الدهر و كيف لا يكون ارض الآخرة اوسع وهذه الارض المتعاقبة التي هي مستقرة لهذه المواليد التي هي كلمات الله التكوينية التي لا تنفد ولا تبعد من صقع تلك الارض المستقرة لها بنحو القرار كما ان زمانها من صقع زمان الآخرة لان ذلك شامل لهذا شمول اليوم على ساعات و نوبة المتغير الى الثابت دهر فهذا معنى مدتها مدد الاديم فيها الخلايق كلها عند شهود الملائكة والنبين والشهداء اى عند مشهوديتهم او عند شهاديتهم و شاهدة الخلق بشهاديتهم المحيطة والخلق هنام احتجابهم يعقلون بعقل العقل الفعال و ينظرون بنور الله المتعال فكيف يكونون هناك و قد كشف الغطاء كما قال تعالى : «واشرق الارض^١ بنور ربها، و وضع الكتاب و جىء بالنبين والشهداء و قضى بينهم بالحق وهم لا يظلمون^٢» لان كل ما يصل اليهم مطلوبات السنة استعداداتهم .

قوله (ص ٢٨٠، س ٢) : «ووضع الموازين في ارض المحشر»
لكل مكلف ميزان يخصه هذا تأكيد لسان سعة تلك الارض بكثرة الموازين
و الا فتفصيل الميزان يأتي بعد ذلك .

قوله (ص ٣٩١، س ٢) : «فهذا هو معنى صراط الله.....»
و يؤيده ما قيل في مساحته انها مسيرة ثلاثة آلاف سنة الف على علو و الف
على استواء و الف على سفلى ففيه اشارة الى مراتب السير الى الله و في الله و من الله
وكل منها مظهر الاسماء الالقية فهاوية جهنم ليست تحت كل الصراط بل تحت الجسر
ولذا قالوا: الخوف والرجاء للمبتدين من اهل السلوك والقبض والبسط للمتوسطين
والهيبة والانس للمتممين «الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون»
اولئك لهم الامن وهم مهتدون اللهم الا ان يراد بها المعنى الاعم فتشمل السقوط عن
الدرجة العليا لكل بحسبه .

قوله (ص ٣٩١، س ١١) : «فللصراط المستقيم وجهان»
كجاذبتين دقيقتين في طريق واحد والانحراف عن الوجه الاول يوجب الهلاك
لان خلاف العقيدة الحقة الايمانية هو الكفر والكفر هلاكة النفس بخلاف الوقوف
على الوجه الثاني اي ارتكاب الافراط او التفريط اللذين هما عدم الحركة على صراط
الله تعالى فانه لا يوجب الهلاكة لانه اين العمل واين العلم انما يسوجب الجرح والشق
والقطع بحسب الارتكاب للجرم والجنابة و اسائة الادب .

قوله (ص ٣٩٣، س ١٣) : «لا شمال له»
بمعنى ان كلتي يديه يمين كما ورد: «كلتا يدي ربي يمين» .

قوله (ص ٢٩٣، س ١٣) :

«وعند اهل النبوة والكشف بالملك والشیطان» و ينوره ان مادة لفظي الملك والمملكة واحدة بل الملك بكسر اللام لان للملائكة- و للملكات سلطته- و تسخير للغير بل الكلمة- ايضا فان الملائكة- كلمات الله تعالى كالملكات فان تكلمات الله تعالى مع القلب اذا تكررت صارت ملكات ومراده (قدس سره) بالملك والشیطان الداخليان فلا ينافي تحقق الخارجيين بغير ذلك و كما لا بد من تخصيص في الشيطان في كلامه لا بد من تعميم له فيراد كل ما هو صاد عن سبيل الله فان الانسان كما يتيها للملكية بغلبة المعرفة- والعصمة- والطهارة عليه و للشيطانية بغلبة- المكر والشیطنة- والنكرى عليه يتيها للبهيمية- والبهيمنة بغلبة الشهوة والغضب .

قوله (ص ٢٩٤، س ٦) : «وانما يخلد اهل الجنة.....»

ان قلت : اذا كانت نفس صاحبه ملكات اردل كما و كيفا من ملكات في نفس كافرة و هذه تخلص في النار بخلاف تلك او نفس مشركة صاحب ملكات حميدة تخلص في النار بمجرد شرك ساعة في آخر عمره . قلت: هذه كلها لاجل الخط والتكفير السائفين عند المحققين والمليين فالتوبة الصحيحة ان يكون للتائب عزيمة- بحيث لو دعاه الثقلان على ذلك الذنب لم يفعله فاذا شفعت بنور المعرفة فتلك العزيمة التي هي مظهر ارادة الله تكفر جميع سيئاته و تدك بنيانها و هذا النور يحو ظلماتها و يسدل وجوهها الظلمانية و يبرز وجوهها النورانية و هكذا الكلام في نور الايمان بالنسبة- الى ظلمات الملكات الارذل و من هنا ورد : «حب على حسنة لا يضر معها سيئة» وفي ظلمة- غيبه الشرك بالنسبة- الى الملكات الحميدة المخبوءة بل لا محمودية لها اذا

١- لان حبه حياه و من رآه فقد رآه الله والسر في ذلك ان جهة نورانيته المتصلة باهل الولاية والمحبة تطلب على جهة الظلمة المعاصلة من السيئات .

فقد ما هو الاصل و هو العلم والمعرفة فتبنا الصلوة من لا توحيد له و لصومه و لحجه و ساير قرياته .

قوله (ص ٢٩٥، س ٢٠١) : «قال سبحانه في قصة ابن نوح انه عمل.....»
اي ملكات متأخرة متعاقبة لتكرار العمل فنفسه ليست الا الملكات المخصوصة
كما قلنا في غرر الفرائد :

اذ خُصِّرت طينتنا بالملكة و تلك فينا حصلت بالحركة
ثم ان ما ذكره (قدس سره) بناءً على قراءة فتح الميم لا كسرهما و قرئه ايضا .

قوله (ص ٢٩٥، س ٢٠١) : «وفي الخبر خلق الكافر من ذنب المؤمن»
انما جعل ذنبه مادة لكفر الكافر لأن المؤمن هو الاصل فينبني ان يجعل صفاته
اصلاً لصفاته كما ان الانسان اصل لباقي الاكوان فخلق البهايم من شهورته والسباع من
غضبه والشیاطين من مكره و هلم جرءاً كما في الاحاديث و نعم ما قيل: الحمد لله الذي
خلق الانسان و خلق من فضالته طينة ساير الاكوان .

وجه آخر: ان ذنب المؤمن اشنع من كفر الكافر ولذا قالوا: ان عذاب اهل-
الاستعداد للكمال اشد من عذاب غيرهم .

وجه آخر: ان يقال: الكافر هو الملكات الرذيلة الظلمانية و تكرر الذنوب-
الكبيرة مادتها كما ان تكرر الصغيرة مادة الكبيرة فالكفر اما الارتداد بعد الايمان-
التكليفي واما الكفر الملى بعد الايمان الفطري «فطرة الله التي فطر الناس عليها».....
«كل مولود يولد على الفطرة» و اما كفر الشيطنة لأن ملكات الرذيلة تسمى بالشیاطين

١- هذا الحديث مما رواه العامة كالزمخشري والعارف الكاشاني في كتبهم .

قوله (ص ٢٩٥، س ١٤) : « فقد اوتى كتابه يمينه من جهة عليين.... »

اما اليمين فلكون اليمين اقوى الجانبين و اقوى جانبى عالم الوجود عالم العقل والسعيد كله العقل وقد مر ان المؤمن من لاشمال له واما جهة الملو فلان نقوش كتاب عقله يجيىء من فوق اى الملاء الاعلى او الرب الاعلى بخلاف نقوش كتاب نفس الفجار فانه يجيىء من جزئيات عالم المواد و سجن الدنيا اذ المؤمن اما صاحب العقل العملى واما صاحب العقل النظرى و اما صاحبها جميعا وكل من الثلاثة اما بنحو التقصان و اما بنحو التوسط و اما بنحو الكمال و على اى تقدير فهو مذكر لك للكليات والباقيات الصالحات والاتصال بالكليات اتصال بعالم العقل وعالم المعنى كما فى الخبر: «اد روح المؤمن اشد اتصالا بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها» بخلاف غيره فانه متقبل بالجزئيات الدائرة التى كجب و بصورها الخيالية التى هى كاضغاث احلام فهى تجيىء من شمال العالم و من الاسفل ثم ان المصنف (قدس سره) ذكر حقيقة الكتاب و اماريقته و صورته فلم يذكره مع انه يصدد بيان معاد الجسماني و خصوصياته الجسمانية كما قال سابقا والمذر انه احاله على نظائره السابقة واللاحقة من الصوريات كما قال سابقا «بعد لك يوم القيامة جبرا محسوسا» ونحو ذلك بعد ما بين حقيقة الصراط والجبر و على كتبه الاخرى فتفصيل مذهبه بعد ما علمت حقيقة الكتاب من تحقيقاته انه يشاهد الانسان المحشور بحسه: انه يناول كتابا جسمانيا كطومار من الملو او السفل الحسين و فيه النقوش الحية والوجودات الكتبية لاعمال القلبية والاركانية و ينظر اليه و يقرئه و يبنى للجامع الحافظ لاوضاع البرهان والشرع ان يدعن بهذا بل كثير من اهل القشر لا يجاوزون عن هذا وهو متفق عليه و اقل ما فى الباب فيه وكذا فى الميزان والصراط و نحوهما و اما تحقيق حقايقها و رقايقها جميعا فعلى ذمة اهل

الكمال والتحصيل وهذا كما انه اذا شاهدت النفس في الرؤيا حقيقة سنى القحط تمثل في حها المشترك بصورة البقرات العجاف او ادركت حقايق علمية تناولت ذائقها- الحية- اللبن .

قوله (ص ٢٩٦، س ٤٠٣) :

«يرى يوم الآخر حاصل متفرقات حسناته و سيئاته» رؤية الحاصل والجمع على وجهين:

احدهما ان كل ملكة حاصله- عسى تكرر افعال فهو جمعها و فذلكتها ؛ و ثانيهما : انه يرى في ذلك اليوم جميع صور اعماله بنحو الحضور دفعة واحدة دهرية و ذلك لان المانع عن حضور الجميع هنا حجاب الزمان و حجاب المكان و حجاب الشواغل و كلها مرتفعة هناك فان الزمان و المكان مطوية و الشواغل كانت من ضرورات البدن الطبيعى و النفس تركته . و الفرق بين السعيد و الشقى : ان هذه الحيلة في السعيد سعادته و غاية ابتهاجه و في الشقى توجب زيادة عذابه و ان السعيد الحقيقى يسرى و يعلم ان الكل ملكه و الشقى تجرد في الجملة و استكمل ولا يعلم الا ملكه بل لا يملك نفسه «نوا الله فاناسهم اتقهم» و انما قلنا تجرد في الجملة لانه يوم كشف المقطاء فيجرد بالنسبة الى الدنيا ولا يبلغ الى تجرد ارباب العقول النظرية فضلا عن غيرهم من ارباب

١- و قد حقق في مفره ان حصول الملكات الخيالية ملازمة للتجرد و الارتفاع من العادة تجردا برزخيا و حصول الصور البهيمية نوع استكمال للنفس الحيوانية و بعد صاحب هذه الملكات و شقاوة النفوس- المتصلة بها انما هو بالنسبة الى طرد هذه النفوس من المقامات الانسانية و الصور العقلية المحضة و صاحب هذه الملكات البهيمية في الآخرة يرى بعدها من العالم العلوى و يشتمز عن نفسه و عن هذه الصور و العجب ان اشترازاها يصير مبدعا للصور الموحشة المظلمة و يذوق عذابها متضاعفة متوالية لانه كلما تخرجت جلودها بدلها اشجلوها غيرها و غاية وجود صاحب هذه الصور عذب النار الناشئة من الحرمان و هو واصل الى غاية وجوده ولا يتخطى من النار و يدور على نفسه بالطاب العالم ليس له رافع خارجى ولا دافع داخلى.

الذيذ الروحانية والابتهاجات الربانية لسمة وجودهم وبقائهم بالله بل اصحاب اليمين لا يلمون لاتصالهم بالصور والامتدادات القارة والغير القارة و هي من ذاتياتها عدم الاجتماع و ليس هذا بسبب الهوى حتى تفقد بفقدائها ولهذا لا يمكنهم قضاء اوطارهم واستيفاء لذائذهم دفعة واحدة بل شيئاً فشيئاً لان الامتدادات بصورها موجودة هناك وذاتياتها ذاتياتهم لان النفس باى شىء وجهت مكرراً كثيراً صارت من سنخه متحدة به واذا كان هذا حال اصحاب اليمين فما حال اصحاب الشمال فى تبديل المذاب والنكال كما قال الله تعالى : «كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً» واما النفوس القدسية المتصلة بالكليات والمحيطات مرة بمداولى وكررة بمد اخرى بانوار الليل والنهار فتزنت بزنتها فلها الكلية والحيلة والتخلق باخلاقتها نمس القوة والاستعداد هناك مفقودة و صورة كل شىء موجودة .

قوله (ص ٢٩٧، س ٢) :

«ولكل وجه» يانه ان العالم الطبيعى و ان كان كره الا ان عالم الوجود والنور-
الفعلين كمخروط فان لاحظنا السعة والضيق فقاعدة مخروط النور عند الواجب الواسع
انليم تعالى و رأسه عند المواد و ان لاحظنا البساطة والكثرة والانتشار فرأسه عند
الواحد الاحد و قاعدته عند المواد والامتداد والحياة تفيض من حقيقة اسرافيل اعنى
المقل الكلى المفيض للحياة على الكل بل تفيض من اسم المصور و اسم المحيى «هو
الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء» فالحيوة تنزل من الحى القيوم و تمر على-
الصور فتحيى الصور الاخرى بمد امانة الصور الطبيعية .

قوله (ص ٢٩٧، س ٥) : «قال الله تعالى فنفتح في الصور فصق»

«هذا نفخة الامانة وانطفاء نار الوجودات المجارية- ثم تفتح فيه اخرى هذا نفخة الاحياء و تشمل نار الوادى الايمن من نور الوجود الحقيقى «فاذا هم قيام ينظرون» فما داموا موجودين بوجوداتهم المجازية كانوا منطبعين مغلدين الى ارض المواد فاذا قبضوا عن المواد صاروا متحولين الى اشرف الاوضاع و هو القيام عند الله ولنظر الى وجهه الكريم .

قوله (ص ٢٩٧، س ٦) : «فلذا تهيأت هذه الصور»

اي الصور الطبيعية التى فيها قال تعالى: «هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء» و قال ايضا : « ونفخت فيه من روحي» قال (قدس سره) فى معاد سفر النفس واعلم ان جميع المواد الكونية بصورة الطبيعة قابله للاشارة بالارواح كالفحم فى استعداده للاشتعال من جهة ناريته- كامن- فيه فالصور البرزخية كامن- فيها كلها كمون الحرارة والحرارة فى الفحم والارواح كامن- فى الصور البرزخية- كلها كمون الاشتعال والانارة فى الحرارة فى الاولى زالت الصور الطبيعية بالامانة كزوال هيئ- المواد والبرودة للفحم بحصول الحرارة واستعلت الصور البرزخية لقبول الاستتارة بالارواح استعداد الفحم المحمر المتسخن لقبول الاشتعال .

قوله (ص ٢٩٧، س ٧) : «كاستعداد الحشيش فى النار التى كمنت فيه»

فان الصور النوعية التى للعناصر باقية فى المركبات فاذا الحرارة النارية اذا نشبت بمسترج حركت الاجزاء النارية التى فيه الى الانفصال فيحيل هذه الاجزاء بمعاونة تلك الحرارة ما تلقاه بحركتها من لطيف الاجزاء الهوائية عن طبعها الى-

الطبيعة النارية- فيزيد بذلك الاجزاء النارية- التي في الممتزج و حينئذ اما ان يغلب -
 الحرارة و يستولي عليه فتسخن بها الرطوبة التي فيه و تغلى غليانا ينفصل به لطيفها
 عن كثيفها فتمتجل الى بساطة الاولى و هو الاحراق و اما ان لا يغلب عليه ولا تفصل
 اجزائه اما لكثرة الرطوبة او شدة الامتزاج فتسخن الرطوبة التي فيه و تغلى و تصد
 فيحصل منه العفونة . قال بقراط :

قوله (ص ۳۹۷، س ۹، ۸) : «فينفخ اسرافيل.....»

متفرع على الاول و اجمال بعد التفصيل و قوله : «تلك الصور...» ان اريد بها -
 الصور المختلطة الطبيعية كما هو الانسب بالاطفاء فلفظ «تلك» باعتبار بعدها الذكرى
 في كلامه بالنسبة الى الصور البرزخية وعلمت: ان شيئه- الشيء- بالصورة فالمختلطة
 والبرزخية والاخروية- كلها واحدة والتفاوت بالضعف والشدة وان اريد بها الصور-
 البرزخية و هو الاظهر من كلامه فانقطاعها باعتبار تبدل الصور البرزخية بالاخروية-
 كما تبدل اولاء الصور الدنيوية بالبرزخية-

واعلم ان من شعب نفخ الصور نفخ روح الايمان وروح العرفان في قلوب ارباب
 الذوق والعيان بانفاس متبركة من الولاة والهداة كما قال المولوى المعنوى فى المثنوى

«هين كه اسرافيل وقتند اولياء»

وقد نقلنا فى معانى القبر ثلاثة ابيات وبعدها :

ما نمرديم و بکلى کاستيم	بانگ حق آمد همه برخاستيم
بانگ حق اندر حجاب و بى حجب	آن دهد کوداد مريم را زجب
اى فنانان، نيست کرده زير پوست	باز گرديد از عدم ز آواز دوست

كاین همه آوازا از شه بود گرچه از حلقوم عبدالله بود

قوله (ص ٣٩٨، س ١٢) : «فن ناطق بالحمد لله»

الفرق بين الحامدين ان الاول يحمده الله على الفضائل والثاني يحمده على الفواضل والاول افضل و ان الاول في مقام توحيد الصفات والثاني في مقام توحيد الافعال و ليس لك ان تجعل التفرقة بان الاول في مقام توحيد الذات كما قال الله تعالى «قل الله ثم ذرهم» دون الثاني لان من كان في ذلك المقام داخل في الاستثناء ولا يشمل الصعق بل ليس داخلا في عموم السماوات والارض وعلى اى التقادير فهما من ارباب البصيرة دون الناطق الآخر فانه من اهل الحجاب .

قوله (ص ٣٩٨، س ٢) : «في القيامتين الصغرى والكبرى»

بل هاهنا قيامة وسطى بل هاهنا صغرى بمعنى آخر غير ما ذكره و هي تحول الكل من الصور الطبيعية الدنيوية الى الصور البرزخية والوسطى ثلاث تحول الكل من الصور البرزخية الى الصور الاخرية وتحولها من الصور الاخرية الى المعاني النفسية وتحولها من المعاني النفسية الى المعاني العقلية كما ان الكبرى تحولها جميعا الى مقام الفناء في الله والبقاء بالله وبلوغ الكل الى غاية الغايات والقيامة الكبرى عبارة اخرى لوصول الكل الى غاية الغايات «الا الى الله تصير الامور» لـ

قوله (ص ٣٩٨، س ١٦) : «لم يشكل عليه التصديق بالقيامة الكبرى»

بل من كان في مقام التحقق بذلك المضمون كان مطابق التصديق بل نفس القيامة كما قال المولوى في حق الخاتم «صلى الله عليه و آله» :

با زبان حال میگفتی بسی کی ز محشر حشر را پرسد کسی

قوله : «كما قال تعالى : و لله ميراث السماوات والارض» الميراث الوجود-

الحقيقي الذي هو طرد العدم و هو عين العلم والقدرة والارادة و ساير صفات الكمال ولم يكن في الواقع الا ملكا لله تعالى لان نسبة الشيء الى قابله بالامكان و الى فاعله بالوجوب واشرف الماهيات الامكانية في مالكيته للوجود و مساوقاته واستتمنت ذوات اورام و يوم البروز حصص الحق .

خود چه جای دویی موهوم است بسود زآن تو است و مانا بود
والمراد بالسوات والارض شيئات ماهياتهما كما ان المراد بالارض في قوله تعالى :
«يرث الارض و من عليها» الماهيات او الصورة الجسيمة والمراد بـ : «من عليهما»
فان فناء الكل والكل من الله تعالى .

قوله : «بالقياس اليه» بل هذا هكذا بالقياس الى الدهر المحيط بها و هو وعاء
التحولات الطويلة كما انها وعاء التحولات العرضية و هو وهي جمعا بالقياس الى
السرمد والفناء في السرمدى تعالى شأنه كلمح بالبصر او هو اقرب و يوم القيامة وعاء
التحولات الطويلة والفناء في الله .

قوله (ص ٢٠٠، س ١)

«لان هذه لا يكون ظهورها الا بعد خراب العالم...» بخلاف ذلك فانه قبل
ايجاد عالم الطبيعي و هو القدر العملي الذي هو قبل المقدرات و عالم الذر و موطن
اخذ المهد و هذه عالم البرزخ و عالم ظهور الاعمال التي هي بعد المجيء الى هذا العالم
و تحمل التكليف والاتيان بالاعمال وحصول الملكات بعد ذلك تصور الملكات
وتجسم في البرزخ والمراد بخراب الكل ماذكر من التبدلات الطويلة الاستكمالية
وانطواء كل ناقص في كامل واختفاء كل ظل في نور الانوار «تعالى شأنه» و اما

جهة الاتفاق والقدر المشترك بينهما فهي ان كلاهما عالم صوري غير مشوب بالمادة بسيط صورهما غير قائمة بالمادة بل قائمة بذواتها و لذا تسمى «مثلاً» معلقة .

قوله (ص ٣٠٠، س ٩) : «ان الله لا يتجلى فى صورة مرتين»

هذا كقول الحكماء : «المعدوم لا يعاد بعينه» .

قوله (ص ٣٠١، س ١١) :

«وهى تحوى على حرور و زمهرير» اصل الحرور «الجريرة الشيطانية» فى - الامور المعاشية بكثرة الافكار فى كثير طرق جلب المنافع الجزئية و دفع المضار - الوهية واصل البرد الزمهريرى جمودالذهن على التقاليد و خمودالقوى فى تدبير البدن .

قوله (ص ٣٠١، س ٢) :

«وبين اعلاها و قعرها خمس و سبعون مائة من السنين» لعل تمييز هذا العدد باعتبار عددالكبائر على خلاف فيه و عددا لاخلق الرذيلة و هذا لا ينافيه التحديد بسبعين سنةالذى سيأتى فى الحديث لان هذا تحديد جهنم فى نفسها و ما سيأتى تحديد سامته جهنم ذلك المناق .

و بعبارة اخرى : ذلك تحديد وجودها النفسى و ما سيأتى تحديد وجودها - الرابطى و يدور فى «خلدى» نكتة اخرى فى تعيين ذلك العدد و هى : ان الخصال المذمومة التى هى اطراف الاربعة المتوسطة التى هى اركان العدالة و تلك الاطراف افرطها و تفرطها ثمانية : الشره و الخود للنفث و التهور و الجبن للشجاعة و التبذير و التقير للسخاوة و الجريرة و البلاهة للحكمة فهى بانضمام الجهل البسيط و الجهل المركب عشرة و الاشقياء ليس لهم الا مقام الحيوانية و مادونها فاذا ضربت آثارالقوى السبع -

الثباتية وهى: الغاذية والمنمية- والمولدة والجاذبة- والماسكة- والهاضمة- والدافعة- ومدركات القوى العشر الحيوانية من المدارك الظاهرة والباطنة فى تلك الخصال العشر صارت مائة و سبعين مرتبة نازلة- ظلمانية- بمعنى: ان ابصارهم بنحو الشر والخبث والتهور والجبن وهكذا الى آخر المراتب و يضاف اليها الخمسة التى هى مراتب معدنيهم و امهاتهم العنصرية وفى النسخ التى رأينا بل و سفر النفس: خمس و سبعون مائة. بدون الواو و ظاهر انه غلط .

قوله : «وكان سمعهم...» و ذلك لتصرف النبى «صلى الله عليه و آله» و قدرته على اختلاصهم والا فلاصوات الاخرى لا يسمع بالسمع الدنيوى .

قوله (ص ٣٠١، س ١٩) : «سبعين خريفاً»

ذكر الخريف بدل السنة لان كل فصول سنتهم خريف لان الخريف له طبع الموت وهم اهل الجهل وليسوا اهل الحياة و اهل العلم احياء .

قوله (ص ٣٠٢، س ٨) : «هو سفر الطبيعة»

السفر بالقاف : «السفر» ان كان الصعود جبلاً كما مرء والا كان مصدراً فهو بالناء .

قوله (ص ٣٠٢، س ١٢) : «فكذلك للجنة حقيقة كلية هى روح العالم...»

بيان آخر : حقيقة الجنة- الذات وجنة- الصفات و هو قوله : «فادخلنى فى عبادى وادخلنى جنتى» و مثالها الكلى هو الجنة الصورية- التى هى جنة صور الاعمال مقابل المعانى واما جنة- المعانى الابداعية- فهى الداخلة- فى صقع الربوبية- و امتلتها- الجزئية- العقول العمليّة- للمؤمنين و اراداتهم و مشياتهم والمراد بالروح الذى ذكره - المصنف (قدس سره) العقل الكلى او الرحمة الواسعة و المثال الكلى الفلك الاطلس المسمى

بالعرش عند المتكلمين و على البيان الآخر الذى ذكرنا هذا المثال الكلى داخل فى مظاهر الجنة لانه من عالم الطبيعة والمصنف (قدس سره) وغيره حيث عدوه مثالا للجنة نظروا الى ان الاطلس كاد ان يلتحق بمسالم التجرد المثالى وكذا ما فى الحديث وايضا لا يناله المشاعر الحسية الطبيعية بخلاف الكرسي وهو فلك الثوابت الذى بمعدبة ارض الجنة اذ ينال البصر كواكبه والبصر الظلماني يظلها فيصير فى حقة نيرانا ولذا عدت الافلاك السبعة التى تحت الكرسي من امثلة النار اعنى باعتبار وجودها الرابطى لمدارك اهل الجهل والظلمة .

قوله (ص ٣٠٢، س ١٧) : «وهو موضع القدمين»

اى الكرسي لما كان مما يناله الحس والحس يمكن ان يكون من ابواب الجنة اذا كان تحت امر العقل ويمكن ان يكون باب النار ان لم يكن كان موضع الاثنيينة و موضع القدمين قدم الصدق التى هى كالقدم اليمنى و قدم الجبار التى هى كالقدم اليسرى وهذه هى التى ورد فى الحديث انه «اذا وضع الجبار قدمه فى النار كسرت عاديتها وانظفت نائرتها» و بالجملة الفيض الى هنا كان واحدا حتى الاطلس الذى هو مستوى الرحمان اذ لا كوكب فيه و لهذا شبهه بالاطلس الخالى عن النقوش .

قوله (ص ٣٠٢، س ١٨) : «وفيه اصول الدرة التى هى شجرة الزقوم»

اى فى الكرسي اصول «سدرة المتهى» الذى يضرب فروعه الى الفوق وكلمة التى صفة اصول اى ينبت من اصول الدرة شجرة الزقوم «هاوية» فسروعا الى اسفل فالسدره و شجرة الزقوم كشجرتين متعاكستين تنبتان من اصل واحد او عروق واحدة وهناك اى الى الكرسي تنتهى اعمال الفجار والمنافقين اذ علمت ان حسم ينفذ اليه لاغير وليس لهم سوى المدارك الجزئية فلا يمكنهم الارتقاء الى عالم المفارقات .

قوله (ص ٣٠٣، س ٢) : «وهي سبعة»

وهي عين ابواب الجنة لان الحواس الظاهرة خمس والباطنة وان كانت خمساً الا ان المدرك منها اثنان «الحس المشترك» باعتبار وجهه الى الباطن و «الوهم و اما الخيال والحافظة» فهما الخزنة و اما «المتخيلة» فهي تتصرف لا تدرك وهذه السبع ان صرفت فيما خلقت لاجله كما هو معنى الشكر في اصطلاح اهل السلوك الى الله كان ابواب الجنان مع ثامن هو العقل الذي هو الباب الاعظم والا صارت ابواب النيران .

قوله (ص ٣٠٣، س ٤) : «وهذا الباب...»

هو في «السور» اى العقل بالفعل في العقل بالقوة فان العقل الهولاني سور" مضروب بين الاقليمين : اقليم الظاهر الذي هو النيران من الموهومات والمتخيلات والمحسوسات و اقليم الباطن الذي هو الجنان من المعقولات الاولى والثواني و ان شئت قلت: بين البحرين الملح الاجاج وبوالمغيب الفرات .

قوله (ص ٣٠٣، س ١٢) : «وهي النار»

التأنيث باعتبار الخير اى العذاب او ظاهره هو النار التي تصعد لهما واسودادها الى العقول الهولانية واسودادها لبطلان قوتها و تهويها شيئاً فشيئاً و لذا يتمسك الكافر يوم القيامة «باليمنى كنت تراباً» وهو محال لبطلان الشهوة للمعارف .

قوله : «يسمى الاعراف» اى على ذلك السور يسمى بالاعراف لانه من عرف الفرس .

قوله (ص ٣٠٥، س ١٥) : «وهو مقام من اعتدلت كفتا ميزانه»

اذ لو تقلت احديهما كان من اهل احدى الدارين و لم يكن في الحايل و في كتب المصنف اختلاف في معنى الاعراف ففي بعضها : انه مقام شامخ و انه من المعرفة او

من عرف الفرس و اهله المقربون لان معرفة كل بسياهم مقام شامخ و هم المتوسمون واصحاب الفراسة الناظرون بنور الله تعالى وفي الحديث «نحن الاعراف» و في بعضها مثل هذا الكتاب انه مقام من اعتدلت كفتا ميزانه و معرفة كل بسياهم ليس فيها كثير شموخ بدليل قوله تعالى : «لم يدخلوها وهم يطمعون» .

اقول : ليس فيه دلالة على ذلك لجواز ان يكون قوله تعالى : لم يدخلوها . حالا من اصحاب الجنة والسلام عليهم تبشير منهم لهم بالسلامة قبل دخولهم الجنة .

قوله (ص ٣٠٣، س ١٧) :

«واعلم ان جهنم تحوى على السموات والارض.....» شروع فى كونها بردا وسلاما على الفجرة بعد استيفاء مدة العذاب كما فى تنبيهين الاتين و انها ايضا مظهر اسماء الله تعالى ولكونها مظهر اسمه القهار واسمه المحيط تحوى على السموات والارض فصارتا محويتين مطويتين كما كانت رتقاء اولاه ففتقناه والمراد : ان لاهل جهنم ايضا سماء وارضاً و كواكب بحسبهم ظلماتية؛ لا كما لاهل الجنة نورانية-

قوله (ص ٣٠٣، س ١٩) : «بالحرور على المقرورين»

و يمكن ان يقرء بالقاف من القرء اى البرد كما يقال قرءت عيناه ليمت المقابلة مع ما بعده و ان كان للحر ، بالغين المعجزة [المُخْرورين] ايضا دلالة على البرد لان الانخداع من برد المزاج .

قوله (ص ٣٠٤، س ١) : «وكذلك طعامهم و شرابهم من شجرة الرقوم»

اى بعد استيفاء مدة العذاب واما قبلها فهى كالمسل «يفلى فى البطون كفتل الحميم» .

قوله (ص ٣٠٤، س ١٧) : «فاعلم اكرة الايسر»

اي باعتبار حرارتها و تسخينها ، لعالم الكون والفساد و باعتبار تقويم اجزائها للمركبات و تأثير اشعة الكواكب في نضجها معلوم و هذه مضافة الى نار الطبيعة من المنضجات للمواليد الدنيوة واما منضجات القربة فالملكات النارية: للكفسار والفجار و اعمالهم المجسة بالصور النارية «ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلماً انما يأكلون في بطونهم نارا» و ذلك لانه لولاها لما استتم للمؤمنين وجود و لما استقام لهم اعمال حسنة حتى تجسئت بالصور البهيمة كما قيل :

گر حریر و قزدری خود رشته ای ور زخاری خسته ای خود ، کشته ای
گر ز دست رفت ایشار زکوة میشود آن جوی شیر آب نبات
فهؤلاء الاشرار في الحقيقة اسباب و آلات و عمالون و حمالون للابرار والاخيار كالانعام و غيرها .

قوله (ص ٣٠٥، س ١٢) : «وفوقه بوجه»

اما فوقيتها فمعلومة و اما تحتيتها فلا «الاشعة» وان كانت فوقها الا انها مالم تنعكس عن الاجسام الكثيفة لم تسخن ولم تنضج .

قوله (ص ٣٠٥، س ٢) : «وكذلك من عرف نشاة الآخرة.....»

اي انها بكلها فوق عالم الطبيعة التي هي النار ثم عرف موضع الجنة انها فوق نار الآخرة لان تلك مظهر اللطف و هذه مظهر القهر، ثم نار الآخرة فوق نار الدنيا فلم ان نار الآخرة و نار الطبيعة كلها تحت ارض الجنة تنضج فواكهها وماكولاتها وبالجملة الوجود اينما كان اما خير محض و اما خير غالب، لكن هذه الخيرات الاضافية لاهل—

الجنّة .

قوله (ص ٣٠٥، س ١٨٠١٧) :

« لا يقوم الساعة - و على وجه الارض من يقول: الله الله » لان من كان على وجه - الارض بعد لم يقم عند الله والقيامة من القيام عند الله والنهوض عن الاخلاص الى المواد و تبديل الانبساط الذى هو شر الاوضاع الى القيام عند الله الذى هو خير الاوضاع بل - العالمان الصوريان هما الارض وما دام توجه النفس الى الصور لم تخرج عن النفس وعن كونها على الارض و تصير قائمة عند القيوم اذا صارت عقلاً طارحاً للكونين غنياً فى - الذات والفعل جميعاً بل صار العقل قائماً مجرداً عن الماهية - ولائته مادام هنا ذاكر و مذكور و طالب و مطلوب كان هنا اثنينية و هى تنافى القيامة الكبرى و هى الطمس المحض والمحق الصرف والفناء البحت ولما كان منزلتها منزلة الجنين فمادامت النفس - النفس الناطقة لم تخرج من بطن الدنيا بل من بطن التعينات و مشيئة عالم الصورة و بالجملة ما لم تولد ولادة ثانية كما نقلنا عن المسيح عليه السلام لن يلج لن يصل الى فضاء الجبروت و فناء اللاهوت .

واعلم انه يستفاد من هذا الحديث الشريف جواز ذكر الله الله كما قال شيخنا - المحقق البهائى (قدس سره) فى بعض مقالاته بالفارسية .

ميگو با ذوق و دل آگاه «الله، الله، الله، الله، الله»

و عن بعض اهل الذكر انه جرت عادة كثير من القوم بذكر «لا اله الا الله» و جرت عادتى بذكر لفظ الجلالة اعنى الله لان الانفاس ميّدة فخشيتم ان اقضى و انا فى موحي لا وانا قال ذلك لان الذاكر بكلمة التوحيد لا بد ان ينظر فى قوله : لا اله الا الهى الامكانيات بنحو السرايئة «ان هى الاسماء سمّيتوها اتم و آباؤكم» وهى تفى صرف

و باطل محض و فى الاستثناء الى حقيقة الوجود الصرف بنحو انها الشئ بحقيقة الشيئية

قوله (ص ٣٠٦، س ٩) : «واذا مات كل واحد»

يعنى ماقلنا: ان من مات فقد قامت عليه قيامته الى هنا حكم القيامة الصغرى واما الكبرى فهى موت الكل فما ترى من الوصول الى الغاية فى كل اعرف فى الكل «مما خلقكم ولا بمحكم الا كنفس واحدة» والعقل يعرف الكلى لا المشاعر لكن الوصول فى ازمة غير متناهية يسع الغير المتناهى اذ لكل شئ مدة بحسبه .

قوله (ص ٣٠٦، س ١١) : «فلم يبق لانوار الكواكب»

اى لم يبق عند التجلى الاعظم لانوار شموس العقول، و اقمار النفوس و نجوم القوى ظهور بل الظهور لنور الانوار خاصة كما لم يبق لانوار الكواكب فى عالم الشهادة ظهور عند طلوع الشمس الحسيّة فكأما قامت قيامته عنده .

قوله (ص ٣٠٦، س ١٢) : «فجمع الشمس والقمر»

قد يستل انه يستفاد من هذه الآية: اذ القيامة يقع فى ثامن والعشرين من شهرنا لان الاجماع فيه و يستفاد من قوله تعالى وخسف القمر يقع فى الرابع عشر لان المقابلة التى يقع الانخفاف عندها فيه فاين التوفيق ؟

والجواب من وجهين : احدهما اذك عرفت غير مرّة اذ القيامة تقع فى باطن العالم و انها فى السلسلة الطولية الصعوديّة فهى عند اجتماع النفس والعقل اى تحول النفس من النسيبة الى العقليّة بل كما قال المصنف (قدس سره) متصل كل مستفيض بمفيضه واجتماع المفيضين يبرى الى مظهرهما بان سرى القمر مظهراً للشمس بحيث يرى انارته فى الليل القمر انارتها و اخلاقه الكتان ، اخلاقهما و كذا آثاره الاخرى آثارها فهذا معنى اجتماع الشمس والقمر .

و ثانيهما : ان يوم القيامة يوم دهرى والمتعاقبات فى سلسلة الزمان مجتمعات فى وعاء الدهر والازمنة والزمانيات بالنسبة الى المبادئ العالية فضلا عن مبدء المبادئ كالآن .

قوله : «لأنها ابدأ فى الزلزال والانذاك.....» اى فى الحركة الجوهرية والتطور والتغير الاستكمالى مترقيا الى الله تعالى امثال الارض فكما قال الله تعالى : «يا ايها الناس ان كنتم فى ريب من البعث ، فانا خلقناكم من تراب....» فالتواب تتحول فى الغايات الى منتهى النهايات واما الجبال فكذلك بالتناثر و صيرورتها «كثيبا مهيلًا»..... ، ثم «ترابا» وما يقطع طريقة منهما ولم يصل الى باب الابواب وهو مظهر اسم الجلالة وهو الله فتتحول الى مظاهر اسمائه الاخرى كالاسماء التشبيهية مثل «السميع والبصير» والمدرك الخبير» حتى ان الجمادات صورها المادية تتحول الى صورها البرزخية والاخرى القائمة بذواتها فتصير مظاهر اسمائه كالثائم والدائم والمصور والمبشر والمنذرونحوها وكما ان مبدء المبادئ وجود بسيط مبسوط محيط بكل المبادئ حتى المبادئ المقارنة كذلك من حيث انه غاية الغايات وجود واحد بالوحدة الجمعية الحققة الحقيقية محيط بكل الغايات اى: كلها شئونه وفنونه فالكل واصلته الى غاية الغايات سواء» توجهت الى باب الابواب ثم الى الله ، او؛ الى الابواب الاخرى ثم اليه باسمائه ثم مراده (قدس سره) بخشيعة الله ، قهر الله عند تجليه [باسمه] الاعظم .

قوله : «فاذا كشف الغطاء يرجع كل شئ على اصله...» اى على غاياتها المحاطة الغاية الغايات سواء كانت اسمائه التنزيهية او التشبيهية اللطيفية او القهرية بل الاصل فى الوجود هو الاضافة الى الله «ما رأيت شيئا الا و رأيت الله قبله...» و اضافته الى

الماهية وضع على خلاف الاصل لانها « كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء » .

قوله (ص ٣٠٧، س ٦) : « فليس لها في مشهد آخر هذا النحو من الوجود »
فان السماوات والارض «وما فيهن وما بينهن» وجودها منوط بوجود الانسان
فاذا فنى فنت وقد قلت فى سالف الزمان فى ابيات :
« بى انتظار محشر حق ، بين فنى كل »

قوله (ص ٣٠٧، س ٨) : « بمشعر اخروى »
اى بحسب كمال المشاعر المشاهدين المكتسب فى النشأة الاولى فان يشاهد
حقايقها الكلية العقلية فمشعره اعلى الشاعر و ان يشاهد حقيقة الحقائق فبمشعر ينظر
بنور الله و ان يشاهد رقايقها البرزخية والاخروية فبمشاعر جزئية- ولكن ملكوتية
مثالية مجردة عن المادة والوضع و على اى تقدير ليس بهذه المشاعر الدنيوية لانها لا
تدرك الا هذه الماديات وذوات الالوان وكلها فانية هناك .

قوله : « فيشاهد الجبال » حال الجبال فى القيامة على ما فى الايتين مختلفه
وفى الاية- الاخرى ذكر حالها بنحو آخر وهى قوله تعالى : «يوم تسرجف الارض
والجبال ؛ فكانت الجبال كتيبا مهيلا» والتوفيق انها باعتبار مراتب الفناء المتدرجة او
باعتبار مقامات اصحابها ففى مرتبة من مقام تصوير كتيبا مهيلا- والكتيب هو المجتمع من
الرمل والمهمل ان يكون اذا حرك اسفله تنازل «اعليها» و فى مرتبة و مقام تصوير
«كالمهن المنقوش» و معلوم انه اضعف من كتيب و فى مرتبة و مقام تضمحل و

التوحيد و غاية بيان مقام التوحيد الموحدين و منه يستلزم توحيد خاصة الخاصة و منه يظهر اصل هوى
الوحدة فى الكثرة و فتأمل الكثرة فى الوحدة و منه يعلم سر مية الحق مع الخلق و تقوم الخلق بالحق
و يعلم كيفية كون الخلق بمودة الحق و

تتلاشى مطلقاً كما قال تعالى : «فقل ينسفها ربي نسفا» .

قوله (ص ٣٠٧، س ١٢، ١٣) : «تأكل بعضها بعضاً.....»

و وصول الاول كنار الاكبر الكباير بالنسبة الى الكبيرة كقتل النفس المحترمة والغية- والثاني كما في معصية- تجر الى معصية- كشرب الخمر اذا انجر الى الزنا .

قوله : «وهذه النار» هذا الى آخره يدل على ان يكون للنار دخول في باب الافئدة وقد سبق ان لها اطلاعاً عليها لادخولاً والتوفيق ان للآية وجوهاً وتلك النار هي الجسمية- فلها اطلاع على الافئدة لادخول لخلق باب الافئدة عليها وهذه التي يدخل عليها نار روحانية تحرق الروح والفؤاد من اهل الاستعداد المقصرين .

قوله : «ونادوا اصحاب الجنة . الى قوله : و حرمة على الكافرين» هذه الاقاويل تقال بينهم هاهنا ايضاً عند طلب كل طائفة مقام الاخرى طلباً صادقاً او كاذباً بلسان الحال والاحوال تصور هناك بالصور المناسبة لها .

قوله (ص ٣٠٨، س ٩) : «والمختصون...»

اي الذين خلصوا من التعلق بعالمى الصور و صعدوا الى الروح الاكبر واتصلوا بعالم المعنى ، نعم ما قيل :

خلاف طريقت بود كاولياء تمنا کنند از خدا جز خدا

و قال المولوى :

از خدا غير از خدا را خواستن ظن افسزونىست كلّى كاستن

قوله (ص ٣١٠، س ٢) : «لا كتاب الاعمال»

فانه يؤتى لكل الاشقياء بشمالهم واما ايتاء كتاب الاحكام المنزل على نبي عصره ومن خلفه ففيه تعريض عليه و تبريع لرأسه باتك اسأت الادب اسائكة عظيمة حيث

نبذت احكام الله وراه ظهره في الدنيا فخاصية ذلك العمل الشنيع ان يقال لك من خلفك خذ كتاب احكام الله المتعلق بافعالك و آدابك ومعارفك وكذا اغيارك من وراء ظهره لتشمل وتحترقها بالنار «التي تطلع على الافئدة» .

قوله (ص ٣١٠، س ٣) : « فيجعل فيها الكتب والصحايف »

فيه اشارة الى تصحيح ما قاله بعض المتكلمين من ان المراد من وزن الاعمال وزن دفاترها و صحايفها التي فيها وجودها الكتبي هرباً من اشكال وزن الاعراض فكل من كان مفردات تقوش اعماله اكثر كان وزن قراطيسها او الواحها الاخرى اقل لكن لا يلايمه قوله : كما يوزن هاهنا.....

فتوجيه كلامه انه يوزن كتب الاعمال و صحايفها بكتاب الله و صحفه و تقابل بها ليروا انها موافقة احكامها او مخالفة فان وافقتها فسمع الوفاق و ان خالفتها فبئس الخلاف و اما ، زنة النفوس التي هي حقايق الكتب والصحايف بنفوس الانبياء والاولياء اعمالهم باعمالهم و علومهم بعلومهم فهي و ان كانت حق الوزن بميزان الحق الا انها ليست جسمية و كذا وزن العلوم بميزان التعادل ايضاً بطريق اولى والجمع هو المذهب الفحل والرأى الجزل .

قوله (ص ٣١٠، س ٨) : « الا لا اله الا الله »

هذا الاستثناء مخصوص بذى الكفتين الذي لاظهار الترجيح واما الوزن لاظهار «الصحة واللاصحة» فتقبله التوحيد فيوزن توحيد الموحدين بموازين الانبياء والاولياء والتوحيد الخاصى بالخصيصى والخصيصى بالاخصى نعم بعض مراتبه الشديدة واللا شدة لا تقبل الوزن و هم الذين قال المصنف (قدس سره) فيهم في سفر النفس : «اثم كسروا كفتى ميزانهم و خلصوا من عالم الموازين والاعمال والانحراف فيها والاعتدال

الى عالم المعارف والمقامات والاحوال ومطالعة انوار الجمال والجلال على الاتصال
ففتوا عن ذواتهم و بقوا بالحق المتعال^١ .

قوله : « كما يدل عليه حديث صاحب السجلات » جمع سجل اى الدفتر فقد ورد:
ان شخصا لم يعمل قط خيرا الا انه تلفظ يوما بكلمة « لا اله الا الله » مخلصا فيوزع يوم
القيامة فى مقابلة- « تسعة- و تسعون » سجلا من اعمال الشرع كل سجل كما بين المشرق
والمغرب و يترجح على جميع السجلات .

فظاهر الحديث المقابلة ، و لذا لم يكتب المصنف بالمقابلة وزاد عليها المعادلة
وعدم الادخال الذى قاله المصنف (قدس سره) لا ينافيه الادخال المستتب من الحديث
لان هذا الادخال باعتبار لفظه و ان الاسم غير المسمى بوجه و وجه الشئ غيره بوجه
وعدم الادخال كالترجيح باعتبار حقيقته وان الاسم عين المسمى وان وجه الشئ ، و
عنوانه بما هو آلة لحاظه « هو هو » .

قوله (ص ٣١٠ ، س ١٤) : « لان اعمال خيرهم محبوبة »

كما قال تعالى : « حببت اعمالهم ، وقال لئن اشركت ليحبطن عملك » الحط
والتكفير بظاهرهما من المشكلات كيف والوجود لا ينقلب الى العدم و حيثية الوجود
كاشفة عن حيثية الوجوب و كل موجود كما لا يرتفع عن مرتبة عن مراتب نفس الامر
وهى مرتبته و حده من الوجود، كذلك لا يرتفع عن مطلق نفس الامر؛ لان انتفاء -
الطبيعة بانتفاء جميع افرادها و رفع الشئ برفع جميع مراتبه و برزاته والشئ اذا انتفى
عن لوح المادة فهو ثبت فى الواح النفوس المنطبعة و عالم المثال وفى الالواح العالية
والاقلام الشامخة و فى علم الله تعالى و « ان المتماقيات فى سلسلة الزمان مجتمعات فى

١- وهم لشدة فناءهم فى الحق و نرفهم عن الخلق مابقى لهم جهلا بالخطية و ملهمهم فوق الموازين القلابة

وعاء الدهر» و ان كل ممكن مخفونه بالضرورتين و ان كل قضية مطلقة عامه- وعقد
فعلى لا يخلو عن الوجوب اللاحق .

فاعلم ان حبط الاعمال اطفاء وجوها التورائية و ابراز وجوها الظلمانية- اذ
علمت ان لكل ممكن جهة نورانية- وجه- ظلمانية- الاولى : وجهه الى ربه . والثانية :
وجهه الى نفسه . والتكفير عن سيئات المسيئين بعكس ذلك ولا سيما ان السيئة شره
والشره مجعول فى القضاء الالهى بالمرض بل اذا فحطنا و ابحتنا عما دخل فيها
بالذات و عما نسب اليها بالعرض ظهر لنا انها اعدام منمحية لا يحاذى بها شيء وجودى
فى الخارج ولذا قال تعالى : «فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات» اى يكمن وجوها
الظلمانية و اضافتها الى انفسها و انفسهم و يبرز وجوها التورائية الى الله فان
كانت وجوديات كالجهل المركب والزنا والسرفه و شررب الخمر و نحوها فظاهر و
ان كانت عدميات كالجهل البسيط و ترك الصلوة و ترك الجهاد و منع الزكوة و نحوها
فباعتبار انها اعدام ملكات لها حظوظ ضعيفة من الوجود و كلا القبلين مما يطلق عليه
لفظ الشر قال الموهوم ينمحي والمعلوم يبقى

قوله (ص ٣٩٠، س ١٧) : «فالمستقيم»

اى الخط المستقيم الذى حفظه «صلى الله عليه و آله» هو التوحيد الخالص الذى
سلكه الانبياء من الوحدة فى الكثرة و الكثرة فى الوحدة و الوحدة المنوعة و الكثرة-
بمعنى البينونة الزلية- من الخطوط المعوجة و التنزيه فى عين التشبيه و التشبيه فى
عين التنزيه من المستقيم و التنزيه الصرف و كذا التشبيه المحض من المعوجة و من-

المستقيم والخفاء من فرط الظهور والبعد من فرط القرب بحيث الدنو^١ هذه ونحوها في استقامة الذي اشار اليه .

قوله : « من صقع الله تعالى » ويدور في خلدي ان يكون ساق مخفف ساقى اى يكشف عن ساقى الكوثر كما ورد انه لا يعرف حقيقته على العالي الاعلى الا الله ورسوله محمد « صلى الله عليه وآله » و يدعون الى السجود اى يدعى كل من الامام والمؤمنين الى السجود لله الواحد المعبود .

« الكل عبارة و انت المعنى^١ »

وهذا المعنى جملة الله قسطنى بمنه وجوده و لم ار لغيرى كل ميسر لما خلق له و باقى الآية كما عرفت .

قوله (ص ٣١٢، س ٧) : « لانه حسر للجميع »

اى ظهر^٢ اعلم ان حسر بفتح السين بمعنى ظهر وانكشف و بكر السين [حسر] بمعنى تلهف كما فى القاموس و انما جملوا يوم الحسرة من الاول دون الثانى اى كانوا ملتهمين ولو جعل من باب التثنية فالرحمة سابقه على الغضب و اما ظهور الخلود فللساطنتين .

قوله (ص ٣١٢، س ١٨) : « واما المادية فهي لاهل الجنة »

فى القاموس : « والمادية بالضم والمادية والمادية طعام صنع لدعوة او عروس » فهذه بشارة لهم كما قاله المصنف (قدس سره) لكونها انموذجاً من النعيم الذى بعدها والدرمكة كالدرمك على ما فى القاموس « دقيق الحواري ؛ والحواري بضم الحاء و تشديد الواو و فتح الراء لدقيق الابيض وهو لباب الدقيق » اقول: المراد بالدرمكة هنا

١- « يا من هو للقلوب مغناطيس »

الخيز الحوارى و هو الذى نخل مرة بمدمرة و منه الحوارى بفتح الحاء و كسر الراء الذى جمعه الحواريون اى الخلس من اصحاب المسيح عليه السلام او من التحوير اى- التبييض فقلوه : «بيضاء قبيّة» صفة موضحة .

قوله : «فى عنصر الماء ...» اى الماء الذى جزء غالب لبدن الحيوان البحرى والاولى ان يقال : فيه اشارة الى وفور الحيوّة و فيه سبك حيوّة من حيوّة من حيوّة لان الكبد بيت الدم و هو مركب الحيوّة والحيوّة حيوان بحرى عنصره الغالب ماء وهو صورة الحيوّة والسكن له بحر هو منبع الحيوّة فهنا سبك حيوّة من حيوّة من حيوّة كما فى المقابل سبك ماء من ماء من ماء .

قوله (ص ٣١٣، س ٦) : «والارض محمولة على قرن الثور»

تأويل كون الارض محمولة على الثور وجهان :

احدهما : الطبيعة المسكنة اياها فى المركز بمشابهة البرد واليبس فيها.

و ثانيهما : جهنم التى على صورة الجاموس و كونها محمولة عليها ان الارض من حيث هى دنيا معنى جهنم و جهنم صورتها ستبرز او ان الارض و اهلها و هى الدنيا بما هى جزئيات دائرة زائلة عما بها كما سيجىء على الاعمال السيئة والملكات الرذيلة التى هى حقيقة جهنم و كونها محمولة على الحوت ان قوامها و قوام اهلها على وجود القائم من آل الحقيقة المحمدية البيضاء خاتمة المقول الكلية لانه عليه سلام الله تعالى هو البرج الثانى عشر من بروج فلك الولاية و سماء الهداية التى هى مجالى شمس الحقيقة و البرج الثانى عشر من فلك عالم الشهادة لشمس الحس هو برج الحوت والموا لم يتطابقة وايضا الحوت حيوان بحرى و هو سلام الله عليه سابع بحار الحقيقة حتى بحيوّة الله تعالى ثم ان الهاتين المأدبة والمندبة صورتا دلالة الدليل الاول على

الخير والمعوى الاول على الشر فى دار الدنيا كمن يرشد مسترشداً الى كامل مكمل وكجليس نبال مضل يعوى من هو ضعيف العقل .

قوله (ص ٣١٣، س ١٥، ١٦) : «مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها»
وذلك لانه مع دلالة الكتاب والسنة على الخلود^١ ضرورى الدين و ضرورى—
الدين مثل ضرورة العقل فى الغناء عن الدليل لكن دعوى الاتفاق ينافية ما قيل: ان الخلود
يجبىء بمعنى الزمان الطويل كقولهم وقف مخلد وحبس مؤبد ولكنه لشدة هذا
القول لم يعبأ به و لان قولهم هذا من الاقوال المجازية .

قوله (ص ٣١٤، س ٤) : «لا ان الدوام لكل منهما على معنى آخر»
لعله يؤمى الى ان الدوام فى النار نوعى فنوع الجهنى محفوظ بتعاقب الاشخاص
الا انه لا يمكن تخطئته (قدس سره) بذلك لانه تفوه بالدوام فى جانب الشر والالـم
ايضاً ولا يجوز تحريف كلماته و اقول : ليس خلود العذاب مثل خلود الكون فى جهنم
من ضروريات الدين ولا الكتاب ولا السنة ناصتين فى دوام الايلام من الله تعالى ، الا ان
الخلود مطلقا ادخل فى الانزجار وادعى الى تكميل النفس و تعديل النظام فيجب القول
به و قولهم : «ان القسر لا يكون دائماً ولا كثيراً» يمكن الجواب عنه بان شقاوة الكفر
صارت جوهرية والملكات الرذيلة جوهرية والعادات السوء طيعة ثانية و ليس هنا
نور ايمان حتى يكفرها و يزيلها كما فى النجار من المؤمنين فلا جرم لا يزول والفترة
الانسانية التى تميز الخبيث من الطيب باقية غير راضية بهذه القرناء فصارت مثل مركب
القوى اذ ليس احدهما طبيعية والاخرى عرضية بل كلتاهما طبيعيتان و بعض كلمات

١- و اعلم ان ادعاء كون الخلود فى النار و تطيب اهل النار على الدوام من الضروريات غير مسموع مع انه قد ورد من انه سبقت رحمة لغيره و انه اذا وعد الحق الناس بالعذاب فهو فى القيامة بالخيار .

المصنف (قدس سره) متشابهة ولكن كلامه في رسالته المسماة بالحكمة العرشية محكم فليرد المتشابه الى المحكم و هي آخر مصنفاته فقال فيها بعد ما نقل عن الشيخ محيى الدين القول باقطاع المذاب «واما انا فالذى لاح لى بما انا مشتغل به من الرياضات العلمية والمليية ان دار الجحيم ليست بدار النعيم وانما هي موضع آلام و محن و فيها المذاب الدائم لكن آلامها متقنة متجددة على الاستمرار بالاقطاع والخلود فيها متبدلة وليست هناك موضع راحة واطمينان لان منزلتها من ذلك العالم منزلة عالم الكون والفساد من هذا العالم» انتهى كلامه (قدس سره) .

قوله (ص ٣١٤، س ١٠) :

و قال سبحانه : «ولو شئنا لا تينا^١ كل نفس.....» قد تقرر في محله ان صدق الشرطية لا يستلزم تحقق المقدم ولا امكانه بل الشرطية تتألف من واجبين ومن ممتعين وغيرهما فالمعنى : انا لما كنا عين العلم والقدرة والمشيية والاختيار فلو شئنا هدين^٢ الكل ؛ ولكن لم يقتض حكمتنا ذلك وحق القول كذا فهذا مثل قوله تعالى : «الم تر^٣ الى^٤ ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا» هذا اذا اريد الهداية التكليفية واما اذا اريد لهدايته التكوينية فالامر بالمعكس

قوله : «لاهمال سائر الطبقات....» وقال بعض العرفاء : من تمامية العالم وجود العالم الناقص ايضا اذ لا موجود الا و هو اما خير محض و اما خير غالب .

قوله (ص ٣١٥، س ٤) :

«والله متجل بجميع الاسماء في جميع المقامات والراتب» بل المجالى ذاتية في-

١- الحكمة العرشية ط ت ١٣١٢ هـ ق ص ٥٦ واعلم ان كلامه متناقضة و هو (ره) رجع عن عقيدته بمسأله
في العرشية و صرح نفسه بانه بعد الرياضات صار مستبصرا و هو ينال ما ذكره المعنى الحكيم (فده)

٢- س ٢٢٥، ي ٤٧

٣- س ٢٢٢، ي ١٢

الاسماء كما هو حكم كل مرآة فانها متحدة مع المرئي اذ المرآة لا تمكن من البروز تحت المرئي و هي محتجبة به و اذا كانت المرآة المتأصلة كالماء والبلور ونحوهما كذلك فما حدثك بالمرآة الاعتبارية التي شأنها الكمون والخفاء كالمهايات السراية التي ما شمت رائحة الوجود والظهور وقد قلنا في موضع آخر: ان السالكين في البدايات يرون الاشياء مظاهر الاسماء والصفات و في الاواسط من سلوكهم لا يرون المظاهر و يرون الاسماء والصفات و في النهايات يفنون في نور الذات ولا يرون الاسماء والصفات كما قال علي عليه السلام^١.

قوله (ص ٣١٥، سره) : «لعم موافقة الطبع الذي جبلوا عليه»
قالو : مثل اهل الدنيا يلتذون بما هم عليه وهم ديدان عالم العناصر و شأنهم كشأنها ولو انقذوا عما هم عليه الى روح المعارف و ربحان العلوم لتأذوا وهم فرحون بالامور الدائرة المغيثات بالغايات الوهيمية .

اقول : هذا بحسب جبلة البدن وفطرتهم الثانية الطبيعية و اما بحسب فطرتهم الاولى و هي لم تبطل فهذه الاباطيل لا تلايمهم و اذا كشف الغطاء تألموا غاية التألم^٢.

قوله (ص ٣١٥، س ١٥) : «حتى لا يبقى فيها احد من الناس البتة.....»
هذا بظاهره يتأني ما سبق من قوله (قدس سره) مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها اللهم الا ان يوجه بان مراد هذا البعض من الجنة ملايمه النار و من جهنم عدم ملايمتها .

١- الحقيقة صحو المعلوم و محو الموهوم ، والحقيقة : هتك الستر و كشف السر..... و هي نور يشرق من صبح الازل.... و قال ايضا كمال التوحيد نفي الصلوات منه....

٢- والعلام للطبع مناف للطلاب واتالم و سيأتي مناقض حقيقة هذه الوهيمية (ج)

قوله (ص ٣١٦، س ٤) : «ان لا يعذب احداً عذاباً»

ولعله يشير اليه ما فى دعاء كميل عن امير المؤمنين على عليه السلام فبالقيين اقطع لولا ما حكمت به من تعذيب جاحديك و قضيت به من اخلاص معانديك لجعلت النار كلها برداً و سلاماً وما كانت لاحد فيها مقرأ ولا مقاماً لكنتك تقدست اسماءك اقسمت ان تملأها من الكافرين من الجنة والناس اجمعين وان تخلد فيها المعاندين فذكر عليه السلام نفي المصوم اولاً واكتفى بالملاءم والتخليد ثانياً .

قوله (ص ٣١٦، س ٥) : «الا لاجل ايصالهم.....»

بل ذلك لازم اعمالهم كما فى الحديث «انما هى اعمالكم ترد اليكم» .

قوله (ص ٣١٧، س ٤) :

«قال تعالى : و قضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه» و فى الاسماء الجوشنية «يا من لا يبعد الا اياه» لكن الآية تدل على مطلوبه ان كان لا تعبدوا نفيًا ساقط النون بالناسب لا نفيًا ساقط النون بالجازم .

قوله (ص ٣١٧، س ٨) : «فهو كالنواب»

فهو صاحب الحجاب العظيم لا العذاب الاليم بخلافه الثانى كما سيقول فيكون عذابه اليماً .

قوله (ص ٣١٨، س ١٢) : «ومما استدل به على ذلك.....»

وجهه : ان اصحاب الشىء يطلق على من يأنس به و يلايمه كأصحاب القران و اصحاب العلم والمرفان و اصحاب النبى ونحو ذلك .

ان قلت : اكثر آيات التعذيب وقعت بلفظ الشرط كمثله تعالى : «من يعمل سوء»

يجزيه» ؛ ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره» او المتضمن لمعنى الشرط مثل الموصول فى الذين كفروا ونحوه وصدق الشريعة لا يستلزم صدق المقدم ولا يصادمه وجوبه او امتناعه وجموليّة الشر والسوء لكونهما عديمين متمتعة وكذا جاعليه- الممكن ؟ .

قلت : هذا المعنى وامثاله تدقيقات فلسفيّة والقرآن منزل بلسان القوم ولا يفهمون منها ما ذكرتم على ان جمولية الشر لا يمكن للوجود لانه دون الجموليّة واما للجهات العدمية- فلا مانع وكذا جاعليه- الممكن غير سايعة للوجود واما لسنخه فسايفة لان عك- الوجود وجود و عله- العدم عدم و عله- الماهية- ماهية-^١ والمكلف له ذات نورانية- هي الوجود وذات ظلمانية- هي الماهيّة .

قوله : «و سبقت الرحمة الغضب لا ينافى العذاب» لانها الرحمة- الرحمانية- التى وسعت المؤمن والكافر والمتقى والفاجر وهذه التى اغترت بها ابليس حيث قال تعالى : «ورحمتى وسعت كل شيء»^٢ وانه داخل فى عموم كل شيء و انت تعلم انها لا تنفع بحاله .

قوله (ص ٣١٩، س ٨) : «لاتنفعه الطاعات»

وفى الدعاء : «اللهم ان الطاعة تترك وان المعصية لا تضرک فهبنى ما يبرکک واغفرلى ما لا يضرک يا ارحم الراحمين» وفى دعاء ابى حمزة الثمالى (رض) عن سيّد الساجدين «عليه السلام» ما مضمونه مافى مناجات شيخ عبدالله الانصارى بالفارسيّة «الهي چون من معصيت مى کردم دوست تو محمد (صلی الله عليه وآله) غمگين ميشد و دشمن تو ابليس شاد ، فردا اگر عقوبت کنی نیز دوست تو غمگين گردد و دشمن

١- هذا الكلام من الشيخ ونقل عنه المصنف والمحدث

٢- ص ٤٧، س ١٥٥

تو شاد؛ الهی دو شادی را بدشمن مدهو دو اندوه را بر دل دوست منه.....» .
فهذا اقتباس من ذلك الدعاء المبارك .

قوله (ص ٣١٩، س ١٢) :

«لأن كون الشيء عذاباً من وجه لا يتنافى كونه رحمةً من وجه آخر» فإن السندر
والحوت كل واحد منهما يرى الآخر في المذاب بحسب وقوع هذا في الماء البارد و
وقوع ذاك في النار الحارة و نشأة المعلم أيضاً من مراتب نفس الامر و هذا قياس .

قوله (ص ٣٢٠، س ٩) : «لا يلحق آخره بولوه.....»

هذا مقتضى اسم الله السريع فانه سريع في تفنن التجلي كل آن هو في شأن
نفى كل آن طلوع نور فهو نهار تجل .

قوله (ص ٣٢١، س ٩) : «و حده من فوق فلك البروج.....»

لان هذه الدار عالم الحس و تفوذ الحس الى فلك البروج باعتبار كواكبه و قد
مر ان الكواكب والطبقات السبع من الافلاك في النار والنار معناها هاهنا و صورتها
هناك و اما فلك الافلاك فلا يتاله الحس فهو مظهر جنة المأوى و اما سدرة المنتهى فهي
البرزخية الكبرى و مقام الواحديه التي فيها كثرة الصفات كم شئت و مظهرها فلك
الثواب الذي فيه كثرة الكواكب فانها اكثر من عدد الرمال و قطرات البخار .

قوله (ص ٣٢١، س ١٨) :

«و معيّننا من ذلك العالم الذي حضيضه فوق فلك الثواب...» و اوجه اعلى
مراتب عالم المثال انما هو من جنة الله اى انما بدئه من جنة الافعال الابداعية و هي
عالم العقل الكلى بل بدئه من جنة الصفات لان الاعيان الثابتات كائنه في عالم الاسماء
والصفات فانها لازمة لها لازمة لها لزومها غير متأخر في الوجود كلزومها للمسمى

والموصوف اذا الكل موجودة بوجود واحد بسيط و مع وحدته و بساطته كل الوجودات

قوله (ص ٣٢١، س ١٤) : «والجنة»

اللام للمهد الذكرى اى : جنة الله المذكورة هي دار المحسنين بالاحسان المصطلح
المفسر في الحديث بان «تعبدا لله كأنك تراه» المذكور في الآية الشريفة «ثم اتقوا و
آمنوا ثم اتقوا واحسنوا» والتقوى الثاني في الآية التقوى الاخص المعتبر عند اهل
السلوك^٢.

قوله (ص ٣٢١، س ١٨) :

«والفرق بينهما على نحو الفرق بين القوة والفعل والمجمل والمفصل» يعنى
في المجيء جئنا من الفعل الى القوة و من الاجمال الى التفصيل وفي الآيات خرجنا من -
الفعل الى القوة و من التفصيل الى الاجمال والمراد بالاجمال الوحدة والبساطة
الوجوديتان كما في جمع الجمع او في الجمع او في الفرق الذى بالنسبة الى عالم الطبيعة
جمع و بالتفصيل الكثرة التى هي من لوازم عالم فرق الفرق و اما التفصيل بمعنى التميز
والانكشاف فهو في ذلك العالم اشد و اتم اما في النزول فلائنه نشأة العلم السابق وبناء
العلم على التميز و اما في الصعود فلائنه يوم الفصل و يوم تميز الخبيث عن الطيب كما
انه يسمى يوم الجمع .

قوله (ص ٣٢٢، س ١) :

«فان مجئنا الى هذا العالم للتمحيص والتطهير» تعليل لكون الصعود^٣ والاياب

١- اول مرتبة الاحسان ان تعبدا لله كأنك تراه ونحوه اشبهنا الكلام في هذا المقام في شرحنا على النصوص
و مقدمة الليبرى ط م ١٢٨٥ هـ ق ص ٩٨

٢- هذه الآية «س ٥» آية ٩٤ كانت لسان مقام الاحسان وكذا بعض الآيات المذكورة في شرحنا على هذه المقدمة

٣- وقد يجر منه بمعراج التطهيل والتركيب

خروجاً عن القوة الى الفعل فاختلاطنا بالمواد لتجريدنا عنها و تخليصنا و من مقالات
الشيخ ابي سعيد ابي الخير (قدس سره) :

دنيا بمشال كمبتين زرد است برداشتش برای انداختن است
لكن هذا التجريد غير التجرد الاول لان المبتلى بالاختلاط وعالم الفرق والفراق اعرف
بقدر مرتبة الجمع و روح الوصال .

فرقت از قهرش اگر آبتن است بهر قدر وصل او دانستن است
تا دهد دل را فراقش گوشمال دل بداند قدر ايام وصال

قوله (ص ٣٣٢، س ٤) : «ومختلف في النهاية....»

اي نهاية السلسلة الطولية- النزولية- لان افراد الانسان كانت في عالم الجمع
موجودة بوجود واحد جمعي و هاهنا موجودة بوجودات متشعبة ؛ او مختلف بعد
مفارقة الابدان الدنيوية: و ظهور برارخ الاعمال و متفق في بدايه- التعلق بقاء
بقية الفطرة الاولى اذ «كل مولود يولد على الفطرة» .

قوله (ص ٣٣٢، س ٥) : «او ظل النفس...»

كلمة او للتقسيم و هذا اقتباس من قوله تعالى : «انطلقوا الى ظل ذي ثلاث شعب»
لا ظليل ولا يغنى من اللهب .

قوله (ص ٣٣٢، س ٦) : «مادامت السماوات والارض....»

اي سماوات الآخرة و ارضها و اشكال التوقيت مدفوع كاشكال المشية كما

١- و المتكلم بهذه الايات هو العارف الرومي «دفتر الاول من المثنوى في بيان مقالة الشيطان مع رب نومه
معاوية بن ابي سفيان المسمى بخال المؤمنين عند بعض العامة المعية»

ميدهد چنان را فراقش گوشمال تا بداند قدر ايام وصال

يأتى بعد سطر ونوضحه والتكلمون اجابوا على اصولهم حتى انه تعرض له التفتازانى فى المطول .

قوله (ص ٣٢٢، س ٨) :

«واحتاجوا الى العمل بغير ارادة منهم» بيان للاستثناء فى الآية اى: احتاجوا فى الاستيناس بالصور والمواقف الملايمة الى ان يأتى حين مشيئة الله تعالى و عملـ الفعل لما يريد ذاته فان مشيتهم كانت موجبة عذابهم فان مشيتهم الحرص و ملكته فى قوة مشيتهم الحشر بالمال و مشيتهم اكل مال اليتيم ظلماً فى قوة مشيتهم اكل النار احقاباً و قس عليهما والملايمة تستدعى تبدل مشيتهم بمشيئة الله تعالى المتعلقة بالخير بل بذاته وصفاته لا يجب الانفس ولا يلتفت الى السافل و تبدل فعلهم بفعل الله الفعل لما يريد ذاته لا لما يريد غيره المبنى للغير و صفته و فعله فقوله : «فعلهم» . الفاء فيه للمطف لا للتفريع لانه استدلال آخر على الاستيناس من باب البدايات كما ان الاول استدلال من باب الغايات فالمراد بالفطرة الاصلية التى هى فوق الارادة التى هى العقل كما ان المراد من الشهوة ميل الحس الحيوانى وهو الجوهره اللاهوتية التى هى فوقـ الجوهر الجبروتى و هى التى توجد منها سهم فى كل انسان قل او كثر استشعر به ام لا والمزية فى الاستشعار و تسمى فى عرف العرفاء سر الحقيقة و يفسر بسا لايفشى من حقيقة الحق فى كل شئ و هو الاول كما قال على عليه السلام : «ما رأيت شيئاً الا و رأيت الله قبله» فكما انه فى الاول «كان الله ولم يكن معه شئ» ولا اسم ولا رسم ولا سماء ولا ارض ولا غير ذلك كذلك فى الآخر لا يبقى الا وجهه و وجهه مشيته .

١- لان القيامة عبارة عن الفناء الحقيقى بحيث لا يبقى للممكن رسم ولا اسم و اذا وصل نوبة حكومة اسمائه المعنوية للحقايق يبنى كل شئ فى ذاته .

قوله (ص ٣٢٢، س ١١) : «حتى يستفيدوا»

هذا كقوله تعالى : «حتى يأتيك اليقين»^١ أى انهم مقيّدون تحت قيد الطبيعة او قيد العقل الى ان يأتي حين الاطمينان بالله والخروج من الاجداث اليه و بوجه آخر الترقى من الأدنى الى الأعلى مثل «مات الناس حتى الانبياء» أى يستفاد من الانبياء عليهم السلام العقل العملى السياسى الموصل الى درجات الجنان والمبعد عن النيران حتى انه يستفاد منهم الاستيناس بالله تعالى والطمأنينة بذكره واستنبط منه وجه الاستثناء فى ناحية اهل السعادة ايضا فى قوله تعالى «واما الذين سعدوا» الآية .

قوله (ص ٣٢٢، س ١٤) :

«فيتوجهون من مقابرهم الى الحضرة الربويّة.....» ليس المراد ان الكل يصيرون الى عالم المعنى و يتخلّصون من عالم الصورة كما هو ظاهر الخلاص من المقابر و محابس البرازخ فان من لم يصل الى عالم العقل هاهنا كيف يحشر اليه هناك «من كان فى هذه اعمى فهو فى الآخرة اعمى» بل المراد ان مصير الكل الى الحضرة الربويّة وهذه الحضرة واسعة سعة غير متناهية و وحدتها وحدة حقة لا عديده- فغايات كل كل محاطة لغاية- و منتهى الطلبات اذ للحق تعالى اسماء تنزيهية- و تشبيهية- فمرجع اهل الصورة اسماء التشبيهية- و مرجع اهل المعنى اسماء التنزيهية- بل ذاته المحيطة اذ الانسان الكامل تحت اسم الله الجامع فنقول : ان فى الظاهر حشر اهل الصورة الى الصور اللطيفة او القهرية- و اما فى الحقيقة- فحشرهم الى اسماء اللطيفة و اسماء القهرية- واسمه المصور و اسماء كلها حسنى و صفاته

١- س ١٥، ي ٩٩ ٢- س ١١، ي ١١١ ٣- س ٧١، ي ٧٤ ٤- الحكيم المعنى والمصنف العلامة يقرر ان طريقة العرفاء فى المصادر ونحن قد حققنا هذه المسألة فى شرحنا على النصوص

جميعها عليا و هو للكل مطلوب و لقلوبهم مرغوب هذا ما اراده .

قوله (ص ٣٢٢، س ١٧، ١٦) :

«الاشراق الثالث في مؤافاة الملائكة» اى الداخلة وهم رقايق ملكاته من الصور الصبيحة المليحة او الصور المهولة الموحشة و اما الملائكة التى تأتى فى الاشراق التالى لهذا الاشراق فهى الخارجة و الداخلة كما سنبتين فالمراد من الداخلة هاهنا الملكات الممضية للافعال بسهولة القاهرة على ذويها و المسددة لاهل الرحمة الى الصواب بل القوى جميعا باعتبار وجوها الى الله من الداخلة .

قوله (ص ٣٢٣، س ٦) : «حتى اقصت»

فاماتها عن الصور البرزخية و احييتها بالصور الاخرية و قد مر الفرق .

قوله : «التى بكل واحد منها» اى الحسن المفهوم من الحسن و هكذا قوله بالزبانية كما فى قوله تعالى : «سندع الزبانية» من زين اى دفع و ساق .

قوله : «لأنها للمبمدين» معنى كونها لهم مع عدم اختصاصها بهم لتربيتها مطلق عالم الحسن لمطلق الخلق ان ليس لهم غيرها من الكرام الكاتبين و الملائكة العليين و هذا كما يقال قوى نباتية و قوى حيوانية مع وجودها فى الانسان بنحو اتم اذ ليس للنبات سواها و قس الحيوانية .

قوله (ص ٣٢٤، س ٣) : «وعندها تسعة عشر»

هى روحانية الكواكب السبعة و البروج الاثنى عشر المدبرة لعالم الطبيعة التى هى نار جهنم و لتطابق العالم الكبير و العالم الصغير فمدبرات البدن الناسوتى ايضا تسعة

عشر القوى السبع النباتية والحواس العشر والقوة الشهوية والقوة المضيه .

قوله (ص ٣٤٤، س ٦٠٥) : «الا ان كتاب الحسنات.....»

هم النفوس المنطبعة الفلكية او عالم المثال اللتان هما معدن الصور وصورها سابقة على صور المدارك وغيرها لان هذه لوازم حركاتها وحركاتها معلومة لها والمعلم بالمزوم مستلزم للمعلم باللازم والمراد المعلم بنحو الجزئية لان الصور التي هي مبادئ الاعمال انما هي بنحو التصور الجزئي فالفلك بنفوسها المدركة من الصنف الثاني و بطبايعها الخامسة من الصنف الاول و لمالك تقول ما ذكره من التسمية يناهى ما في دعاء كميل و كل سيئة امرت باثباتها الكرام الكاتبين فاقول مراده ان كتاب سيئات اصحاب الشمال لا يسمون بكذا والداعي من اصحاب اليمين .

قوله (ص ٣٤٤، س ٨) : «ملائكة عليون»

هم المقول الفعالة الفياضة للصور الكلية على المقول بالفعل و هم الخزائن التي قال تعالى فيها «وان من شيء الا عندنا خزائنه» والمقل الفعال هي الحافظة والخازنة لمدركات النفس الناطقة فهاتان الطائفتان ملائكة خارجية .

قوله (ص ٣٤٥، س ٢٠١) :

«وهو بعد وفاته يتعذب بفقدان المحسوس لفقدان الآلات الحسية» هاهنا شبهة تطرأ على كثير من الاذهان و هي : ان المحسوس و ان عدم من مرتبة من مراتب نفس الامر الا انه لم ينعدم من مطلق نفس الامر لان ارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع افرادها و اقل ما في الباب لوح خيال ذلك المتوفى بل يخلقه متى شاء لان للنفس في

مقام خياله قدرة على التصوير والآلات الحسيّة وإن فقدت لكن النفس تحمل مع ذاته قوة حسيّة - وقوة خياليّة - وقوة متخيّلة وقوّة وهيئة أينما ذهبت و تدور هي معها حيثما دارت و حلها من وجوه :

أحدها : أن ذلك الإنسان الحسى الطبيعي يألف و يمشق المحسوسات الطبيعيّة و يجعل المحسوسات بالذات والمتخيّلات بالذات آلات لحاظ الموجودات الطبيعيّة فلا يتسلّى بها عنها كمن يتوفى عنه ما له و ولده فى الدنيا ولا يتسلّى بصورتها - الخيالّيّة عنهما .

و ثانيها : أنه موقن بفوات مآلوفاته وعقد قلبه على القوات و ذلك العلم واليقان لا يفارقه و يوجب خزنه و غصته .

وثالثها : وهو أحكم و أهن أن ذلك الإنسان المعذب لا يتمكّن من تخيّل مآلوفاته على صور معهودة له فى الدنيا فإن أكل مال اليتيم ظلماً فى الدنيا يصير أكل النار فى الآخرة و هذ هو فى حبه و خياله هناك كما فى جانب مظاهر اللطف فإن ايثار الزمّة هاهنا جلوس على شاطئ نهر الفل هناك وهذا من خاصيّة تبدل النشآت كبديل سنى القحط « بسج » بقرات عجاف و مقابله بمقابله ولولا ذلك لكان كل من تصوره لفنون الحلاوى واللذائذ الجزئيّة الأخرى ماهنا أكثر و أتم و أشد و أفلح و أمتع هناك و كل من لم يتصور هذه يكون أشقى هناك و أغبن حاشا و كلا و هل تسوغون ذلك ما هكذا اللحن بكم بل تصور الحلاوى و أكلها ظلماً هاهنا يوجب أكل الزقوم والضرع و تصورها و إحساسها هناك بل من شدة فضايع الأهوال و عظام العذاب والتكال لا مجال له من التصوير على ما عهد فى الدنيا ولا من تصورها على

نحو ذلك الا على سبيل الحسرة من فراقها وفقدانها .

قوله (ص ٣٣٧، س ١٦) : «ثم الارواح الحيوانية والانوار الحية»

المراد بالروح هو الروح البخارى و بالانوار الحية يمكن ان يكون عبارة اخرى للارواح تشبيها لها بها فى الصفاء واللطافة كما شبّهوا دم القلب بالزيت وهذا الروح بالسراج الا انه لا يساعده ما فى سفر النفس فى مثل هذا الموضع اذا اراد بالانوار الاضواء الشمسية والقمرية والرجية وجعلها احدى هيوليات هذا العالم الطبيعى وانها الطف و اسرع قبولاً للالوان والاشكال كما يشعر به ما بعد هذه العبارة هاهنا ايضاً ولكن كونها محلاً للالوان والاشكال بناءً على ان المحل هاهنا اعم من الصدورى والحولى والقبولى اعم من الانفعال والموصوفية و قوابل عالم الآخرة ليست الا صدورية و قبولها ليست الا الموصوفية و قيامها بالنفوس قيام عنه لا فيه ففى الانوار والاضواء الحية ان بنينا على مذهب من يجعلها واسطة فى الثبوت للالوان والتشثيل لما كان لتوضيح المقصود قد بينى على المذهب الفاسد فالامر فيه واضح و الا فهى واسطة فى الظهور لها فهى محل صدورى لظهورها لا غير اذ معلوم ان قوابل الالوان موضوعاتها و فواعلها امزجة موضوعاتها .

قوله (ص ٣٣٨، س ١١) :

«والا فتلک الصور أشدّ جلاء...» اما انها اجلى و اظهر فلا تها علم والملم وجود نورى اذ ليس وجوده للمادة بل للعالم و هى ايضاً نور اسفهد و ايضاً هى ادلاء على الصور الخارجية و لولا الماء مثلاً فى خيالك لما طلبت الماء الطبيعى لانه المجہول المطلق لا يطلب و لولا بناء بيت فى خيالك لما بنيت البيت الخارجى او لما امرت ببقائه و قس عليهما و اما انها اقوى فلا تها قائمه بذاتها و باطن ذاتها لا بالمواد

والموضوعات و انها ابقى ولا يتطرق اليها الفساد اذ ليست مركبة حتى ينسحب عليها حكم كل مركب ينحل و ليس لها اضداد حتى تنعدم بطروء الضد على محل الضد - الآخر و هى عالم مثالك الاصغر و عند الشيخ الاشراقى من موجودات عالم المثال الاكبر وايضا قوة وجودها لكونها مبادئ الحركات وعلل الافعال .

از خيالى صلحشان و جنگشان

و ايضا قد مر ان ضعفها مادام كونها مرآتى لحاظ الخارجيات وهى انفسها ايضا خارجيات وكونها ذهنيات انما هو عند المقايسة كما قرر فى مقررء و بالجملة ضعفها بالنسبة الى الصور الخارجية و توقع النفس منها آثار تلك والفعل- عن كون تلك الآثار عوارض ذلك الوجود و انها ليست عوارض كلال الوجودين او مطلق الماهية و ايضا ضعفها بالنسبة الى فوقها فان وجودها مقهورة فى وجود النفس المنشئة اياها و وجود النفس و مقومها الوجودى معلومها الحضورى و معشوقها الاولى الذاتى ولا يتمكن النور- الضعيف فى مشهد النور القوى .

قوله (ص ٣٢٨، ١٥، ١٦) :

«يقدر ان يتصور فى عقله ذواتا عقلية مجردة هى مثل نورثة افلاطونية» وهذا بناء على ما هو التحقيق عنده «قدس سره» ان ادراك الكليات العقلية مشاهدة ارباب الانواع عن بعد فى عالم الابداع^١ .

١- هذا كله فى اوائل الادراك ولكن اذا كملت النفس يتحد مع العقل بل قد يترقى عن هذا المقام و يعطى العقل وكن العقل كالسموات مطوى بيمينه لان يده يده الله وهذا من خواص وجود الجسمى لذا قيل «يد الله مع الجماعة»

قوله (ص ٣٣٠، س ٨) :

«والغضب صفة نفسانية موجودة في عالم باطنه» بل في باطن باطنه و هو العقل
الفعال قاهرة الوجود و في باطن باطن باطنه قهارة الوجود و مع ذلك الشموخ ينزل
الى ان يصير غليان الدم و ضربان الشرايين .

قوله (ص ٣٣٠، س ١٥) :

«لينكشف لذوى البصيرة ان المحشور....» الغرض من هذا الاشراق على ما
اشار اليه دفع ما في بعض الاوهام العامة الهيلولية لان الانسان بهذه الاعضاء عبد الله
او عصاه فلا بد من المكافاة منها فحقق المصنف (قدس سره) ان محل اللذة والام
لا بد له من الشعور لان المشاعر هو الملتذ والمتألم كيف واللذة ادراك الملايم والا
لم ادراك المتألم والمدرک للجزئى هو النفس الحيوانية .

قوله (ص ٣٣٠، س ١٨) :

«اعلم ان الجوارح والاعضاء تستعذب جميع ما يطرق عليها» لانها وجودات و
فعليات لها سواء الملايم للنفس او الغير الملايم .

قوله (ص ٣٣١، س ٤) : «وكذا قوى الجوارح»

لملك تتحاشى عن هذا؟ لان القوى دراية فاذا ادركت الغير الملايم اوجعها فكيف
تستعذبها فاعلم انه اشار الى دفع هذا بقوله : «بما تراه فى ملكها....» اى الاكلام
ترد على النفس بما تراه فى قواها وجوارحها خلاف ما تحب و ترضى و تأنس و تهوى
وينتقل هذه منها الى النفس بالعلم الحضورى فالمراد ان القوى الحالة والجوارح التى
هى محالها تستعذب الكل اذا اخذت بشرط لا مفصلة عن النفس والمراد بالنفس—
الحيوانية الانسية اى المتصلة بالنفس الادمية— يظهر ذلك بكون الغير الملايم فى—

المشاعر وقتاً ما والنفس يقظان غير ملتفتة اليها لاستغراقها في شأن مهم و ليست ما في المشر منقدا لها و الى هذا اشار في اواخر هذا الاشراق ب : «ان المريض اذا قام وهو حيّ والحس عنده موجود والجرح.....» فالمدرّك هو النفس الحيوانية لا غير فاجهد واستفرغ وسلك ان تتبع النفس الحيوانية الناطقة التي هي امر رباني و سر سبحانه و اينما تحققت بالفعل لا شأن لها الا السعادة وان يكون الشهوة والغضب كالخنزير والكلب المعلمين حتى تتخلص من المذاب والشقاء «ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم بان لهم الجنة» .

قوله (ص ٣٣١، س ١٨) : «ولما النفس الناطقة»

اي العقل النظري .

قوله (ص ٣٣١، س ١٨) : «فان بقي في البرزخ....»

اي فرض عكس الاول .

قوله (ص ٣٣١، س ١٩) :

«فحشر الاجساد الى الاجساد و حشر النفوس الى النفوس» فان الاجساد في الحركة الاستكمالية جوهرية او عرضية الى ان تتحول الى الصور البرزخية والنفوس حتى النفوس الحيوانية في الحركة جوهرية او عرضية استكماليتين حتى تتحول الى النفسية الائمة او العقلية الاكمل او العقول العرضية المسماة بارباب الانواع وبالجملة فحشر الصور الى الصور والمعاني الى المعاني الا ان بعض النفوس التي لها تخيل وهم و حفظ وبالجملة تجرد برزخي لها شعور بهوياتها هناك ايضا بلا ثواب و عقاب تشريعين كما ان لها شعوراً و علماً بهوياتها هاهنا لا على وجه يصير مناط التكليف .

قوله : «كما في ظاهره يوم الآخرة» لا "ن" باطنه الذي هاهنا تصوير ظاهره هناك

«كشفنا عنك غطائك» والانسان بحسب الباطن كالجن بحسب الظاهر يتشكل بالاشكال المختلفة .

قوله (ص ٣٣٣، س ١٢) :

«اعلم ان الحق لم يزل في الدنيا متجلياً للقلوب.....» فهذا هو التضاهي الخيالي هذه عبارات الشيخ محيي الدين العربي وقد قلها عنه في اواخر معاد سفر النفس وقد غير بعض عباراته مثل ان قوله : و يكون باطنه عين ظاهره في الآخرة . بدله هناك «وفي الآخرة يكون ظاهره مثل باطنه في الدنيا» و نحن نوضح لك عباراته فقوله : «وفي الآخرة يكون باطن الانسان ثابتاً» المراد بالباطن هنا روحه الذي قد يكون عقلاً بالفعل و قد يكون عقلاً كلياً و قد يكون عقلاً جزئياً و ظاهره هناك جميع صورته الاخرية المثالية التي هي كاطله لروحه و مقصوده : ان باطن الانسان هناك على عكس باطنه هاهنا في الثبات والتبدل و قوله : «فانه عين ظاهر صورته...» اي انما كان ظاهر صورته في الدنيا ثابتاً لانه بقي عكس من ذلك الثبات والبقاء على الصورة الدنيوية لانه ظاهر في بطونه كما في قصيدة الشيخ الرئيس في النفس الناطقة .

محجوبة عن كل متقلة عارف و هي التي سمرت و لم تبرقع

و في بعض النسخ بدل عين «غير» والنسختان الاوليان اولي كما لا يخفى و على التغييرية يكون المعنى : و يكون باطنه في الآخرة اي : روحه غير ظاهره في الآخرة ؛ اي غير صور برازخ اعماله و ملكاته . و قوله : «فيتنوع ظاهره» اي : صورته الدنيوية بتجدد الامثال كما قال تعالى : «بل هم في لبس من خلق جديده» و قوله :

١- س ٩٤، ي ١١٢ ، و اعلم ان ما نقله المصنف عن الشيخ الاكبر مذكورة في مواضع مختلفة من الفتوحات و قد ذكر موزجها في المصنوع و نحن قد شرحنا كلامه في شرحنا على هذا الكتاب .

«كما كان يتنوع باطنه في الدنيا ؛ و كذا في الآخرة» و انما لم يذكره لان ظاهره في الآخرة عين هذا الباطن الدنيوى كما قرأه .

ثم ان عقد الاصطلاح منهم على التسمية بالتضاهى الخيالى انما هو لاجل ان عالم الخيال فى تفنن الصور الخيالية آية - ومثال لتفنن التجلى الالهى .

قوله (ص ٣٣٤، س ١٣) :

«كما ان الانسان من حيث جوهره ثابت....» يعنى ان التفنن فى التجلى لا ينشأ به الوحدة الشخصية التى لحضرة الشخلى فانها اطوار لشخص واحد لا انها مشخصات لشيء حتى يتعدد اشخاصاً كما ان الانسان الواحد الشخصى اذا صار مرة خجلاً و اخرى وجلاً و تارة راضياً و اخرى غضباناً او صحيحاً او مريضاً و هكذا لا يصير اشخاصا بل ظاهراً باطوار مع بقاء هذيته و تشخصه .

قوله (ص ٣٣٥، س ١٧) : «واما البرازخ العلوية»

هذا مشى على وتيرة الاشرقيين فانهم يطلقون البرزخ على الجسم فيقولون : البرازخ العلوية . و يريدون الافلاك و: البرازخ السفلية . و يريدون العناصر كما لا يخفى على الناظر فى كتاب حكمة الاشراق .

قوله (ص ٣٣٦، س ٢) : «بل هى عين الخيال»

اى فى انها مطبوعة على الطاعة- نفوسها كالخيال المعبول على اطاعة النفس بلا اعياء و كلال و يتبع النفس فى الآخرة قال تعالى : «فقال لها و للارض اثتيا طوعاً و كرها» والطوع بالنسبة الى السماوات بخلاف هذه الاجسام العنصرية و طباعها فانها

غير مجبولة على اطاعه- النفوس و بما يتحقق الاعياء كما مر فالطبع المجبول من صنع النفس فالاجسام الفلكية من صنع خيالها و هو تفهم المنطبعة و هذا كقول الحكماء: «نسبة المتغير الى الثابت دهر و نسبة الثابت الى الثابت سرمد» و بالجملة ليس مراد هذا المكاشف ان جسم الفلك كالجسم الخيالي غير طبيعي ولا مادي و كلام المصنف (قدس سره) ينادى بما قلنا لمكان اداة التشبيه ولفظ يوجد في كلامه .

قوله : «و هذه الزرقعة» فلا ينافي لطافتها بان يقال اللطيف في الغاية ينبغي ان لا يرى لكن النورية- لا ينافيها .

قوله (ص ٣٣٨، س ١٨) : «في شاهد الارواح المجردة»

يعني ارباب الانواع بناءً على رأيه من ان ادراك الكليات العقلية- بمشاهدة العاقلة ارباب الانواع في عالم الابداع عن بعد و التفصيل ان يقال في هذا المقام يشاهد المجردات و هي قسمان احدهما مجردات هي عنوانات مطابقة للحقايق و عكوس محاكية لارباب الانواع في اوائل الامر و هي الكليات المجردة و الاخر مجردات بالقطرة لا بتجريد مجرد و تمرية ممر و هي الجزئيات المجردة اي ممنوعة الصديق على الكثرة و ان كانت محيطة الوجود و هذا الشهود بنحو التحول و الفناء .

قوله (ص ٣٣٩، س ٤) : «عظيم الفسحة»

لا نهاية لها فان كل كلي عقلي لا نهاية لافراد و من مدركات ارباب هذا العالم- الوجود المنبسط على الكليات و الجزئيات و هو وراء ما لا يتناهي بما لا يتناهي لانه عين الحياة الغير المتناهية و العلم و القدرة و الارادة و التكلم و غيرها الغير المتناهية . قوله «وله طبقات كثيرة.....» فانه عالم الكليات و المحيطات فالحكمة المنطقية بفنونها التامة بعضها فوق بعض و كلها تحت الحكمة الطبيعية- باقسامها الثمانية-

المرتبة - وكلها تحت الرياضيات المنضدة التي اعلاها علم الهيئة والكل تحت العلم الالهي الذي هي سيد جميع العلوم و افضلها الالهي بالمعنى الاخص .

قوله : «ثم يترقى منه ...» اى يترقى من السير الى الله الى السير في الله مثل الانتقال من حقيقة الوجود الى حقائق الحيوية والعلم والنور والارادة والقدرة تعلقا و تخلقا و تحققا .

قوله (ص ٣٩٩ س ١١) :

«مجرى السفينة و هو عالم المعاني الجزئية....» فانه بين المعاني الكلية و بين المحسوسات كما ان ركوب السفينة بين المشى على الماء والمشى على الارض .

قوله : «لان مدرك الوهم ليس سوى مدرك الخيال او العقل...» هذا ممنوع لان مدرك الوهم المداوة الجزئية «مثلا» وهي غير مدرك الخيال لان مدركه الصور اى ما يدرك باحدى الحواس الخمس والمداوة الجزئية ليست كذلك ؛ لانها من المعاني وغير مدرك العقل لانه يدرك الكلي كالمداوة الكلية و هو (قدس سره) مصر على هذا فى كتبه كسر النفس^١ من كتابه الكبير و مفاتيح الغيب^٢ فى التفسير^٣ و نحوهما و نحن ايضا فى تعاليقنا على هذه علقنا المنع بل استغربنا ما قاله من شاء فليرجع اليها وقال (قدس سره) هناك فى بيان ان مدرك الوهم ليس سوى مدرك الخيال والعقل :

١- الاسفار الاربعة مباحث النفس ط ٧٨ هـ فى ص ٢١٥٢١٤ .

٢- مفاتيح الغيب ط قديم ٧٨ ص ٧٨

٣- ذكر هذا التخليق ايضا فى تفسيره الشريف على القرآن الكريم فى مواضع متفرقة و كما فى مواضع متفرقة من الاسفار والمبدء والعماد و قد حلقنا كلامه هذه . و اجبنا من المناقشة التى اورد عليه الحكيم - المحشى . اعلى الله مقامه .

«ان الوهم يدرك المداوة مثلاً» و هي معنى كلى عقلى مضاف الى صورة جزئية-
 خيالية كصورة زيد فالموهم ليس الا المعقول المضاف والوهم ليس الا العقل المقيد .
 فكتبنا هناك لو كان كذلك^١ لكانت المداوة نوعاً منحصرأ في الفرد بل لا فرد
 لها سوى الاضافة و ليست كذلك بالضرورة لانها نوع منتشر الافراد افرادها الكيفيات-
 المخصوصة ، القائمة- بالنفوس الانسانية- وكذا المحبة- نوع منتشر الافراد افرادها-
 الميول الجزئية- والارغبات الخاصة القائمة- بالنفوس بالنسبة الى محوباتها : معدنية-
 كانت او نباتية او حيوانية- او انسانية- او غيرها و كذا نسبة المنافرة الجزئية- بين-
 المداوة الجزئية- والمحبة الجزئية- و نسبة- المماثلة- بين عداوة و عداوة جزئيتين و
 نسبة المخالفة بين المحبة- الجزئية- و ممدوحيتها وبين المداوة الجزئية و مذموميتها
 فان هذه و امثالها معانى جزئية- موهومة- افراد للنسبة الكلية- المعقولة و قس عليها
 جميع المعانى الاخرى التى لها جزئيات معنوية- لا صوريه- و ليس بان المحبة- لم تكن
 الا المفهوم الكلى و يضيفها الوهم الى الابد والام^٢ والولد و غيرهم بل المحبات الجزئية
 والاشواق الشخصية- المدركة للوهم مبادئ الاعمال والحركات ولولاها لما استتم حركة
 فليس مدرك الوهم المحبة الكلية- ولا شكل المحبوب و مقداره ولا مجرد اضافتها اليه
 وان كانت الاضافات الجزئية- ايضاً مدركها الوهم بل مدركه افراد المحبة- نعم ليس
 لمدركات الوهم الغالط ولا لنفسه حقيقة من حيث هو كذلك مثل ما يخاف من الميت
 او من الموت .

١- و قد اورد الحكيم المعشى على هذا الموضوع من الاسفار مفصلاً و لقد اجاد فيما افاد و قد اوردنا عليه
 بعض المناقشات فى حواشينا على هذا الموضوع الاسفار الاربعة مباحث النفس ط طهران ١٢٨٧ هـ ق ص ٢١٤ الى

قوله : «ولكن الهدى المنسوب الى الله.....» لان الهدى من الله والى الله والله هو «الاسم الاعظم» و اسم الذات الاقدس انما يكون بادراك المحيطات و دلالة الذات على الذات والعوالم الاخرى تفود الى مظاهر اللطف والقهر .

قوله (ص ٣٤٠، س ٥) :

«فمنهم الارضية....» جميع المبادئ المقارنة و هي القوى الفعلية الجوهرية والمرضية والقوى الفعلية الفلكية من طبائع الافلاك و نفوسها والمبادئ البرزخية والمبادئ المقارنة ملائكة اذا لو حظت جهاتها النورانية مضافة الى الذين هم رقايق الحقايق من الصوريات و اما الملائكة الذين هم فى كسوة البشر كما قال تعالى : «ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا» و لبنا عليهم ما يلبسون» فالارضية منهم هي النفوس الحكيمة الطبيعية والسمواتية منهم هي الحكيمة الرياضية والمقربون هم الالهيون .

قوله (ص ٣٤٠، س ٧) : «وما عدا ذلك»

اي ما عدا الوجه حتى ما تعلق بهما بما هو متعلق بهما فانه متجدد بتجدهما والكل لا وجود له سوى وجود الاجزاء وكل جزء ينسحب عليه الفناء و اما جهة البقاء فيها فهو باعتبار وجه الله الباقي .

قوله (ص ٣٤١، س ٦) : «وكمال القوة الحساسة»

الاولى كما فى كتابه البده والمعاد وغيره ان يجعل احدى الخصائص كمال العقل المعلى او القوة المحركة الشوقية وبالجملة القدرة والاخران ما ذكره من قوة التخيل وقوة التعقل لا ان يجعل الجميع مبادئ الادراكات و سيعدل الى ما قلنا فى الاشراق الثالث والمعدر تساوى قوة الحس وقوة التحريك كما صرح به بل هما واحد

ذو طورين ولذا لم يكن الحساس والمتحرك بالارادة في تعريف الحيوان فصلين في مرتبة واحدة له .

قوله (ص ٣٤٢، س ٥) : «يسمع به الكلام المعنوى»

والحديث الربانى هو الكليات العقلية التى هى كلمات الله و خطاباته مع القلوب ان الكلام لى الفؤاد و انما جمى اللسان على الفؤاد دليلاً .

قوله (ص ٣٤٢، س ١٥) : «فى مقام هورفيا»

اى : سموات «عالم المثال» والمراد بغيره «جائلقا و جابثصا» و هما من مدن عالم المثال^٢ .

قوله : «وهذا مما لا يشاركه الولى» اى مشاهدة صورة الملك وسماع كلماته التى هى كلمات الله تعالى و آدابه و احكامه لا يشاركه فيها الولى و اما مشاهدة الصور من عالم المثال و سماع الاصوات منه فكثيراً ما يتفق لاولياء الله فيشاهدون برازخ النفوس و يسمعون اصوات هواتف و غير ذلك لا رقايق الملائكة او كلماتهم بعنوان انها كلمات الله و احكام الله ناسخه كانت او غير ناسخه .

قوله (ص ٣٤٣، س ٤) : «وهذا ايضا ممكن.....»

و كيف لا و من كان للايتام كالأب الرؤف و للشيخ المعجزة كالابن الشفيق و للارامل كالزوج الرحيم و هم الذين انصمهم فى النفوس و ارواحهم فى الارواح و هم قلب العالم الكبير و يد الله و عين الله و اذن الله و مشيئة الله و قدرته الله فلا غرو فى صدور امثال ذلك منهم بحول الله و قوته .

٢- واعلم ان الروايات الواردة فى مقام بيان اساءة مدن القبيية المثالية ضعيفة لا يمكن الاعتماد عليها فى الاستقادات والمعتمد على المقابى مدارك البرهانيات ونصوص الكتاب والمتواترة من الروايات .

قوله : «يتأثر عن الاوهام...» اي اوهام ذوى الامزجة- انفسها فالوهم العامى كالخوف عن الميت بيت والوهم شديد التأثير بالتعويد لمن تتبع الوهم فى احكامه بخلاف من يخالفه فيها كمن بيت فى المقابر وحده فانه يرفع شدة التأثير الفطرى .

قوله (٣٤٤، س٤) :

«جوهر النبوة كانه مجمع الانوار العقلية والنفسية والحسية....» استعمال لفظ كان اما باعتبار انه يترأى من المجمع الواحد بالاجتماع والحال ان للنبي وحدة حقيقة ظلية .

كيف مد الظل نقش انبياست كو دليل نور خورشيد خداست
و اما باعتبار ان الانبياء والاولياء عقون صاعدة من سلسلة العايدات والانوار القاهرة العقلية من سلسلة البدايات فباختبار تفاوت بينهما كان تنزلات الوجود و معارجه دورية لا استقامية- و انعطافية واما باعتبار ان الكلام فى مطلق النبوة و الا ففى نبينا «صلى الله عليه و آله» الذى هو فى اعلى مراتب النبوة واشمخ مقامات الرسالة وخاتم اولى العزم وصاحب مقام «لى مع الله» وذو التمكن والاستقامة فيه هو حاق الواقع و متن نفس الامر .

قوله : «قد يكون فلکا مرفوعاً» لمصمته قال : نبينا «صلى الله عليه و آله» :
«شيطاني اسلم على يدي»^١ .

قوله : «و بطبعه....» اي بطبعه المجبول لا الطبع المجبور و قد مضى الفرق بينهما .

قوله (٣٤٤، س١٦) :

«على وجه التبعية....» اى بحسب الباطن كتابية العقل بالفعل للعقل الفعال و تابعة العقل الفعال لعقل الكل والكلام من باب تغليب العلم بالحقيق ليشمل الاحكام الفرعية والآداب و ذلك لان الاصول لا يقبل التقييد كمائل اثبات النبوة وما يتوقف عليه من معرفة الصانع و علمه و قدرته على عدم اظهار المعجزة على يد الكاذب و غير ذلك بل فى مقام الولاية المطلقة محمد وعلى (سلام الله عليهما) نورهما واحد^١.

قوله (ص٣٤٥، س٦) : «فيثوهم لرداة نفسه....»

فهذه النفس من عالم الامر كقوة طبيعية من عالم الخلق تفعل بالخاصية كالمغناطيس وخاصية الوجود فى عالم الامر اقوى و توهم السقوط لا يلزم ان يكون بخطوره بل ضيق وجوده و جلوة عظم الجمل مثلاً فى نظره يوجب السقوط .

قوله (ص٣٤٥، س١١) : «و تعليم الاسماء الحسنى....»

اى تعليم الله تعالى اياه فعلية الاسماء و تخلقه و تحققه بها او تعليمه الملائكة الاسماء الحسنى لان آدم ملقب بمعلم الملك كما قال تعالى: «يا آدم انبئهم باسمائهم»^٢.

قوله (ص٣٤٥، س١٨) : «واما اولوا الالباب.....»

و لذلك يرجحون المعجزات القولية على المعجزات الفعلية و يقولون ان - المعجزات الفعلية يوجد عندنا نظايرها كما تشاهد عن اهل الباطن و لذا كان القرآن الكريم اعلى المعجزات لاشتماله على المطالب العالية من الالهيات .

١- والاحاديث الدالة على اتحاد نورهما (عليهما السلام) كقوله (ص) : انا و على من نور واحد . كثيرة منقولة

قوله (ص ٣٤٦، س ٥٠٤) :

«على الواح النفوس السماوية ، او صحايف المثل الغيبية....» اشارة الى طريقي
المشائية والاشراقية- من ان صور الكائنات قبل نزولها في المواد العنصرية امانى النفوس
المنطبعة الفلكية- بنحو الجزئية- او في عالم المثال المقدارى .

قوله : «على سبيل الجزاف....» الاوضح ان يقال : ليست صادرة على سبيل-
الطبع العديم الشعور ولا على سبيل الجزاف.

قوله : «على ان الانذارات» بل المنامات الصادقة ايضا دالة على عالم بالجزئيات
وهذا كما ان ادراك الحقائق الكلية- وحفظها دال على عالم بالكميات و هو جوهر
فعال عقلانى عندهم والاطلاع عليها لاجل الاتصال للنفوس بها .

قوله : «فيكون لها ضوابط كلية فان النفوس الفلكية عالمه- بحركاتها و لوازم
حركاتها» . اى آثار حركاتها فى هذا العالم لان العلم بالعلّة والملزوم مستلزم للعلم
بالمعلول واللازم فلها ضوابط كلية تدركها بمقولها انه كلما كان كذا كان مثل انه
كلما دخلت الشمس برج الحمل حصلت الرياحين ثم اذا تخيلت الوصول الى كل نقطة بالنفس
المنطبعة فلها ان تعلم لازم حركاتها باستثناء الشرطيات لكن كان كذا فيكون كذا ا .

قوله : «فلها ان تعلم لوازم حركاتها النفسانية فى تلك الصور و هى...» اى لهذه
الصور المادية فى عالم الكون والساد نظاما ينجر تحت النظام التمدادى ونظام صورها
الادراكية الى ان تلك الصور ترد على نفوسها الخيالية بالتعاقب على طبق اوضاعها
المتعاقبة و لهذا تسمى بكتاب المحو والاثبات بل نفوسها العقلية تدرك الكميات
بالتعاقب كما هو مقتضى النفيسة .

قوله : «فاذا علمت هذا فصحة المنامات والانذارات....» استيفاء الاقسام على

وجه الترديد بين النفي والاثبات ليكون اضبط في الذهن ان يقال ان الصور التي تدركها النفس في النوم او في اليقظة او فيما بينهما اما يكون لاجل الاتصال بذلك العالم اولاً والاتصال كما يشير المصنف «قدس سره» اليه اما لقوة النفس او لضعف العايق اولهما جميعاً و ضعف العايق اي الحواس اما بالفطرة او بالاكساب او بالمرض فان لم يكن بالاتصال فهو اضعاف الاحلام او ما يجري مجراها و ان كان بالاتصال به وهو في النوم فاما تثبت كليته او جزئية- فان تثبت كليته فالمتخيلة- التي من طباعها المحاكاة تحاكي تلك الكليات بصور جزئية تنطبع في الخيال ومنه في الحس المشترك فتشاهد فان لم يكن اختلاف الا بالكلي- والجزئية- كانت الرؤيا غنياً عن التعبير و الا كانت محتاجة اليه كما سيأتي و ان تثبت جزئية- ولم يتصرف المتخيلة- فيها و شاهدها البنطاسيا على وجهها صدقت هذه الرؤيا بالمثل من غير حاجة الى التعبير و ان تصرفت المتخيلة فاما تصرفت تصرفات ركيكة- بدعاباتها بحيث لا يمكن ان يعاد الى اصله فهو اضعاف الاحلام ايضاً واما ليس كذلك بل صورتها بصورة لازمه او ضده او شبيهه او مناسبة فانه النفس اذا نالت العلم حاكته المتخيلة بصورة اللبّس او ادركت العدو حاكته المتخيلة بالحية او الذئب او رأت ان حصل لها ابن فيولد لها بنت و نحو ذلك فهذا هو الرؤيا المحتاجة الى التعبير و هو تحليل بالعكس اي الرجوع من الصور المنتقل اليها الى اصلها المنتقل منه و ان كان بالاتصال به و هو في اليقظة فان لم يتصرف فيها المتخيلة و شاهدها البنطاسيا على وجهها كان وحياً صريحاً او الهاماً صحيحاً غير محتاجين الى- التأويل كرؤيا لا يفتر الى التعبير فالتأويل في اليقظة بمنزلة- التعبير في الرؤيا و ان تصرفت المتخيلة تصرفات مناسبة- يمكن ان يعاد الى اصلها افتقرت الى التأويل و ان امعنت المتخيلة في الانتقال والمحاكاة بحيث لا يمكن الرجوع الى الاصل فلا تأويل

لها بل تشبه المنامات التي هي أضغاث الأحلام وقد ذكروا لأضغاث الأحلام أسباباً ثلاثة -
 الاول ان ما يدركه الانسان من الجزئيات المحسوسة فهي مخزونه في الخيال فبعد
 النوم تنتقل من الخيال الى الحس المشترك فيشاهدها بعينها او بما يناسبها والثاني ان
 المتخيلة اذا ركبت صورة انتقلت الى الخيال ثم الى الحس المشترك والثالث انه اذا تغير
 مزاج الروح الحاصل للمتخيلة تغيرت افعالها بحسبه فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكمتها
 بالاشياء الصفرة والثيران و من غلب على مزاجه السوداء حاكمتها بالاشياء السود
 والدخان ومن غلب على مزاجه البارد حاكمتها بالثلوج والشتاء ومن غلب على مزاجه
 الرطوبة حاكمتها بالمياه والامطار و من هنا شرط التنقية قبل الرضاة في آخر شرح
 حكمة الاشراف .

قوله (ص ٣٤٧، س ١٢) : «والثاني كما في المصروعين....»

فيه لف و نشر غير مرتب لان الثاني كان قسمين الضعف الطبيعي والمرض .

قوله : «فيكون تارة» عند المنام» الى قوله : «و تارة» هذا ظاهر في الآداب
 والاحكام من الانبياء الموحى اليهم في النوم .

قوله (ص ٣٤٨، س ١٠) :

«فيظهر ظاهر في الاخبار بالمفاهيم الجزئية المستقبلية....» ففي الكلام اشارة
 الى التعميم وان كان اكثر عبارات هذا الاشراف ظاهرة في انكشاف الحقائق والاسرار
 الحكمة الالهية والاولى تأخير قوله وتمايم ارتفاع الحجاب عن قوله : و تارة
 ينقشع اي عند اليقظة ، كما لا يخفى .

قوله (ص ٣٤٨، س ١٥، ١٤) :

«فتارة» يكتب الصواب يحصل ونحوه .

قوله (ص ٣٤٩، س ١) :

«والثاني» اى ما تهجم تسمى حدساً و الهاماً ؛ قد يفرق بينهما بان الحدس توجه الى المطلوب و ظفر بالحد الاوسط دفعةً لا كما فى الفكر اذ فيه حركة و فحس للذهن حتى يظفر بالاوسط والالهام ورود المبادئ المرتبة اولاً و التأديبه الى المطلوب ثانياً .
قوله : «الى ما لا يطلع معه على السبب المفيد.....» اى على رقيقته و حقيقته كليهما واما الحقيقة فيطلع عليها الكل ولكن بالتفاوت فى الوضوح و النورية .

قوله : «ومشاهدة الملك المفيد للصور العلمية» اى مشاهدة حقيقة الملك التى لها سمه و احاطه بالقول النظرية و العلمية كما قال نبينا صلى الله عليه و آله فى حق جبرئيل عليه السلام رأيت و قد طبق الخافقين وقال الله تعالى : «علّمه شديد القوى» فى كسوة صورة صبيحة اصبح اهل زمان النبى (ص) نازلة من الباطن على حه فانها رقيقه تلك الحقيقة و مشاهدة العلوم الحقيقية و الحقائق العقلية فى اكسية الكلمات الفصيحة المليحة المسموعة له النازلة من الباطن فانها رقائق الحقائق العلمية فلمشعرية النورين كليهما حفظ عظيم بل قد يحصل لمشاعره النورية الاخرى حظوظ عظيمة بمدركانها - النورية- الصورية- الصرفة- الا ان المشعرين هما العمدة فى التبليغ كما فى الآية الاسراء «انه هو السميع البصير» .

قوله (ص ٣٤٩، س ١١٠، ١١١) : «كما قال سبحانه»

انما كان الالهام من وراء حجاب ؛ اذ لاشدة وضوح فيه بالنسبة الى الوحي ولا صراحة ظهور بمشاهدة الرقائق المذكورة والثالث و هو ارسال الرسل اعم من تعليم المعلمين كما قال المصنف (قدس سره) لان المعلمين اشعة الرسل كما ورد «سلمان منا

١- لان الصور العلمية و النظرية يرسم فى النفس من عالم العقول و الصور رقائق العقل .

اهل البيت» .

قوله (ص ٣٥٠، سه) : «فأذا تم وجود العالم بصورته.....»

لعلك تقول هذا الكلام تدل على تقدم صورة العالم على مادة الانسان والحال انه على قواعد الحكمة لها تقدم بالشرف بل تقدم بالذات لتقدم الصورة على المادة والصور بالنسبة الى الصورة الاخيرة الانسانية مادة و اذا اخذت لا بشرط جنس كامر بل لا صورة للعالم الا بالانسان فنقول: ليس المراد بالتمامية في السلسلة العرضية - بل في - السلسلة الطولية الصمودية - كامر انه في الاول كان العالم جمادا ثم كان نباتا ثم مملوئا من الحيوانات ثم خلق الانسان و لفظ صورته اشارة الى تمامية عالم الخلق و ان قصصه من عدم تعلق عالم الامر و عالم المعنى به فالكلمة التي من الله و الى الله صورها مقدمة على معناها في الصعود واستدعت باستعدادها الكلي آدم النوعي و قوله : «فاراد» ليس المراد به الارادة الحادثة بالزمان و ان كان لنوع الانسان اولاعظم افراده ، و لا الفاء للتعقيب الزماني بل هذه الفقرة بيان للفقرة الاولى وهذه الارادة كارادة الانواع الاخرى عند المشائين الصور المرتسمة في ذات الاول كما انها كلماته وعند الاشراقين العقول العرضية والمثل النورية و معلوم ان العقول فعالة فيما دونها مقتضية للاغلال فيها بشة وعند العرفاء اسماء الله الحسنى في المرتبة الواحدة و واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و اسم الجلالة بازاء الانسان كما قال المصنف (قدس سره): «خلق الله» فاسماء الله من حيث ملزوميتها للاعيان الثابتة في الازل اقتضتها فيما لا يزال و ثانيا عنه... ذلك لان اس الآخرة و اسمها على وجود النفس الانسانية كما قيل الدنيا والآخرة حالتك و قال الشيخ فريد الدين (قدس سره) :

١ - رفع الحجب السوالية بين السلمان و اهل العصمة وهو رضى ، صار من اهل العصمة .

طاعت روحانيان از بهر تست خلدودوزخ عكس لطف وقهر تست
 لان الانسان اذا اكتسب العلوم والمعارف الايمانية والاخلاق الحميدة صار انواراً و
 جناناً و هي مظاهر اللطف و اذا اكتسب الادراكات الجزئية الظلمانية والسرابات
 المجازئة والاخلاق الرذيلة صار نيراناً وجحيماً و هي مظاهر القهر و قد مر ان معطى
 الوجود لاى شىء كان هو واجب الوجود ولكن لقدرته الفعلية درجات و لفاعليته
 مراتب حتى ان فاعلية القوى المفارقة والمقارنة جميعاً اولاً فاعليه الله تعالى وثانياً
 فاعليتها فى الدنيا والاخرة .

قوله (ص ٣٥١، س ١٤) :

«فيتطرق فيها المحو والاثبات» فان النفس الفلكية بما هي نفس مرتبة فيها تمحو
 ومرتبه اخرى تثبت ففهيما التغير على سبيل الاتصال و تجدد الامثال وهكذا فى صورها
 العلوية .

قوله (ص ٣٥١، س ١٧، ١٨) :

«اقلام رتبها دون مرتبة القلم الاعلى.....» ليس المراد بهذه الاقلام العقول
 العرضية التى فى الطبقة المتكافئة ولا النفوس الكلية لان المجرى اثره مجرد فآثارها
 انما هي الكليات العقلية و هذه الصور التى كتبها هذه الاقلام جزئية قدرية فالمراد
 بها النفوس الجزئية الفلكية لكن لها اعتباران تعلقها بالمواد الفلكية و بهذا الاعتبار
 هي الواح المحو والاثبات كما قلنا واعتبار تعلقها بما فوقها و هي بهذا الاعتبار اقلام
 وايضاً هذه النفوس متحركة جوهرأ و فى هذه الحركة الفاعل والقابل واحد لان الحركة
 الجوهرية ذاتية والذاتى لا يملل والقبول بمعنى الموصوفة يجتمع مع الفاعلية كما
 فى مبحث الحركة من الاسفار : ان تعلق الحركة بالفاعل والقابل فى الحركة فى الاعراض

يوجب اختلافهما وفي الجواهر لا يوجب اختلافهما كما في لوازم الذوات و لوازم الماهيات .

قوله (ص ٣٥٣، س ٢٠١): «لا يرتفع أبداً»

اذ ما وقع كما لا يرتفع عن مرتبته التي له من مراتب نفس الامر كذلك لا يرتفع عن مطلق نفس الامر لان ارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع الافراد و ايضاً علم الله لا يرد ولا يبدل .

قوله (ص ٣٥٣، س ١٤): «ان الله عباداً ملكوتيين.....»

هم النفوس الفلكية اذ لا ارادة لها سوى ارادة الحق فلا تحريك ولا ارادة لها الا بارادة الله تعالى ولا حول ولا قوة لها الا به اذ ليس لها هوى و شهوة بل كلها مقهورة مطبوسة محوقة عنده و كليه الكبرى و هي «كل من يكون كذلك» يكون فعله فعل الحق تشير الى مورد آخر وهو عباد الله الصالحين فان من ارادته و كراهته الفعليتين او امره و نواهيه التكوينية فحيث انهم لا شأن لهم بالاقتتال وانهم مؤتمرون باوامره و منزجون عن مناهيه لم يكن لهم ارادة الا ارادة الله ولا كراهة الا عداً كره الله عنه اذ لم يبق لهم هوى مخالفة و تمرد الا الطاعة فارادتهم مستهلكة في ارادته اذ رفضوا الهوى و امتثلوا او امره و هي ارادته فترددتهم و بداهم و نحو ذلك تنسب الى الله تعالى .

فمنها ما هو في القرآن المجيد: «فلما اسفونا انتقمنا منهم» ومنها ما في القدسي: «ما ترددت في شيء [انا فاعله] كترددى في قبض نسمة المؤمن» و منها: «ياموسى مررت فلم تمدنى» وقد كان احد الفقهاء مريضاً ولم يعده موسى .

قوله (ص ٣٥٣، س ١٦) : «تقيض ذلك الخاطر.....»

هاهنا اشكال و هو: ان هذه الترددات كيف يجوز على النفس الفلكية؛ انما يجوز على-
على الحيارى الغير العالمين بعواقب الامور كيف و تردد متردد واحد. من بنى آدم
لا يحصى فضلا عن تردد كلهم فى عصر واحد اوفى اعصار فلا بد ان يكون جميعها فى -
النفس الفلكية اولا، ولا يرتضى به من له ادنى ارتياض بالفلسفة .

والجواب انه : قد تقرر ان صور الكائنات جميعا منقوشة فى نفوس الافلاك كيف
و هى عالمة باوضاع اجسامها وهذه الكائنات و احوالها لوازم تلك الاوضاع والعلم
بالمزوم مستلزم للعلم باللازم فتردد زيد فى مسافرتة مثلا ليس فى نفس الفلك لنفسها
بل فى صورة زيد فيها اولا ثم فى زيد الكائن هاهنا فتردد زيد «هاهنا» مطابق لتردده
هناك لا لتردد نفس الفلك فهذا التردد فى نفس الفلك بالواسطة بمعنى انها محل
لصورة زيد التى هى محل التردد بلا واسطة مثل ان يعلم «عمرو» برؤيا صادقة او
بالهام او باوضاع اخرى ان زيد يحصل له التردد فى التشمير للسفر والصورة الخارجية
توافق الصورة العلمية فلم يأخذ التردد نفس عمرو نعم يصدق ان صورة التردد فى
نفس عمرو بواسطة علمه بزيد و تردده وبالجمله صورة زيد مع جميع صفاته واحواله
من تردده و جزمه و عزمه كلها فى النفس الفلكية- وهذا كما يقال طاعة زيد او
عصيانة فى العلم الازلى و معلوم ان الصفة مع موصوفها فى العلم .

قوله (٣٥٤، س ٤٠٤) : «والملك الموكل بالمعوى ملك كريم»

كما ان الملك الموكل على القبض والنزع كريم مجيد كمزرائيل و جنوده .

قوله : «حتمًا مقضيا» اى انحصرت فى الوجود القضائى ولم يتحقق الوجود-

القدرى لا القدر العلمى ولا القدر المعينى .

قوله : «وعلمت بمكانة هذه الاقلام» قد ذكرت منزلتها عند قوله (قدس سره) : «رتبتها دون القلم الاعلى» .

قوله : «ففيه اثبات المحو....» لعلك تقول : المحو دثور الصورة و تضرئمها و هو عدم ، فكيف يشبث؟ قلت : الثبوت باعتبار اسم العدم وراسم العدم السابق واللاحق هو الوجود ان المكتنفان بوجود حالى* فى الصور المتعاقبة و هناك كلها محفوظة لانه عالم الجمع واما اثبات الاثبات هناك مع انه مصون عن المحو والذئور فالمراد به اضمحلال الوجودات المحدودة تحت ذلك الوجود الواسع و طمسها و وجدانه اياها بنحو بسيط مبوط .

قوله : «كسبة خزانه معقولاتنا الكلية....» خزانه معقولاتنا العقل الفعئال ؛ لكن لا باعتبار وجوده النفسى بل باعتبار وجوده الرابطى بنا بحسب اتصالنا .

قوله (ص ٣٥٥، س ٤) : «ان للقلب الانسانى.....»

فيه تحقيق و تبين لان يعلم ان هذا الحد المشترك ليس كالحدود المشتركة - المبينة بالنوع بل فى الوضع لذوى الحدود كالنقطة فى الخط والخط فى السطح والسطح فى الجسم والآن فى الزمان بل هو القلب المهنوى و هى اللطيفة المجردة المدركة للمكليات والعجزئيات فالحد المشترك مجلسه او موضع قدمه و مدء ذراعه وسعة باعه طوليل سئما فى خاتم الرسل و عقل الكل .

قوله : «و منشأ الملائكة العلمية والعملية....» يمكن ان يراد باللوح المحفوظ مطلق عالم المفارقات و ان اريد به النفس الكلية كما هو المتداول على السنتهم فالمنشأية لهما لان لها حقيقة العلم و هى التعقل للمعقولات والذوات المجردات .

قوله : «فهو نارة» مع الحق.....» اى انه جامع لكونه ذا وجهين بالفعل نعم من كان

متخلقا باخلاق الحق تعالى بل متحققا به ووجوده ذكر الله لم يشغله شأن عن شأن والكلام فى مطلق النبوة واما الحقيقة المحمدية «صلى الله عليه و آله» فاحد القابيه عقل الكل^١ .

قوله (ص ٣٥٦، س ٤) : «وهكذا حال سفراء الله....»

اى ولاته و هداته الكاملين المكملين و هدايتهم هنا باطن شفاعتهم هناك .

قوله (ص ٣٥٦، س ٥) : «والذكر الحكيم»

لما قال الله تعالى : «تلك الرسل^٢ فضلنا بعضهم على بعض» والحقيقة المحمدية «صلى الله عليه و آله» سيدهم كما قال : «انا سيد ولد آدم ولا فخر [لى] وبعضهم يتصلون بالاقلام بل بقلم الاقلام اتصالا حقيقيا بل بمن فى يده اللوح والقلم و هو من يقول : من رانى فقد راي الله ، ولى مع الله.....» و كان التأسيس خيرا من التاكيد حملنا هنا الذكر الحكيم على المقول المفارقة الكلية- واللوح المحفوظ على النفوس - الكلية واللوح المحفوظ على النفوس الكلية وكونها ذكرا اما بالنسبة الى ما تحتها فلكونها واجبة لوجودها بنحو اعلى و اتم فكل شيء مذكور هنا فهو مذكور هناك ذكرا اعلى كما فى القدسي «اذكرونى فى الخلوات اذكركم فى القلوات واذكرونى فى الملا اذكركم فى الملا الاعلى» .

قوله : «من عجايب ما كان او سيكون....» اى فى السلسلة الطولية التزويية والصعودية- واما ما كان او سيكون فى السلسلة المرضية الزمانية- فهى مدلول قوله : فيما مضى و فيما سيقع . و يؤيده العجايب لان كل موجود وان كان اعجوبه- الا ان

١- باعتبار وجوده التازل عن مقامه الاحدى والواحدى ولذا قيل : العقل حسنة من حسناته .

الا عجب ما في السلسلة الطويلة فانك ان تخطيت الى مقام تكثير الواحد وارجمت
الركبات الى باطنها ثم بعد التخلية رأيت التحلية بالنفس النباتية- وقواها لرأيت
عجائب عقلية- فكيف اذا رأيت النفس الحيوانية- وقواها و كيف اذا رأيت بالنورانية-
فوقها النور الاسفهد الانساني في الصيغة الانسية التي هي السواد الاعظم فحينئذ قضيت
آخر العجب .

«خالك و جان پاك، باهم يار شد آدمي "عجوبه" اسرار شد
وقد سئل عن سياح اى شيء كان اعجب فيما رأيت ايام سياحتك؟ قال لم ار اعجب
من نفسى و عجائب تبدو في السلسلة المرضية هي ايضا باعتبار الاستكمالات الطولية-
من المعجائب العقلية- و اما جزئياتها فمعجائب عند الحسن و اهل الحسن كما قال الشيخ-
الرئيس «ان الناس يتعجبون من جذب المغناطيس، مثقالاً من الحديد و يزدحمون
لمشاهدته ولا يتمتعون من جذب النفس هذا البدن و تحريكها اياه ميمنه- و ميرة و
عدوا و هويئا» و غير ذلك لكونهم اهل الحسن .

قوله : «وافرد ذكر الله على الدوام» ولذا وصف الله تعالى الذكر بالكثرة في-
القرآن مثل قوله تعالى : «الذاكرين الله كثيراً والذاكرات» و قال : «ولذكر الله
اكبر» .

قوله (ص ٣٥٦، س ١٢) : «ولياً من أولياء الله.....»

لان الولاية جنة اتصال الانسان الكامل بالحق والاستمداد منه والنبوة جنبه-
التوجه الى الخلق بالاتيان بالآداب لهم فكل نبي ولى ولا عكس .

قوله (ص ٣١٠، س ٧) : «وتشق الارض...»

اي يوم تنشق القبور عنهم فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون ، و تنشق العقول و ينفذ فيها نور الله و تنشق النفوس و تدخل فيها نور العقول «اقتربت الساعة وانشق القمر» و تنشق ارض القوالب البرزخيّة و تدخل فيها انوار النفوس بعد طرح هذه الجلايب الابدان الدنيوية .

قوله (ص ٣٦٠، س ٩) : «مستحيل...»

اذ لا ربط لاي انسان كان بالملك فان الرابط هو الانسان الكامل النبوي والولي فانه بعلمه و عمله و عصمته يناسب الملك و بمقام بشرته يناسب البشر فيعلمه شديد القوى و هو يعلم الوري .

قوله (ص ٣٦١، س ٥) : «والاذاكار...»

على هيئة الخشوع والخشوع لتكون عن قلب حاضر و افضلها ما هو المشفوع بالمعرفة كما ورد «تفكّر ساعة خير من عبادة سبعين سنة» و ايضا اول الدين معرفه الله .

قوله (ص ٣٦١، س ٧) : «والقرايين...»

«والقرايين في هيكل العبادة» كقرباني الحاج في المنى .

قوله (ص ٣٦١، س ٩) : «ويسن...»

«ويسن لهم اسفاراً» و في الشريعة المحمدية «صلى الله عليه و آله» الرهبانية وان كانت مذمومة لكن لما سئل «صلى الله عليه وآله» عن سبب ذمته مع كونه انقطاعا عن الخلق و اعتصاما بالحق قال «صلى الله عليه وآله» : «ابدلناها بالجهاد والشكبير على كل شرف» يعني الحج لانه ايضا انقطاع عن المومنين والاهل والمال و كذا الجهاد .

قوله (ص ٣٦١، س ١٩) : «ثم الانسانية...»

فعالم آدم بعد هذه الموالم ولكن في السلسلة الطولية الصمودية و هذه المنازل بحسب السير التكويني و اما منازل السير التكليفي بحسب الطريقة المرتضوية فهي كالتوبة والانابة والمحاسبة والمراقبة والمروءة والفتوة والتوكل والتبتل والصبر والرضا والتسليم وغيرها الى الفمشروح في منازل السالرين وقد قيل :

«از در دوست تا بكمه دل عارفان را هزار يك منزل»

وقد ادرج المصنف (قدس سره) ذكر منازل السير التكليفي في قوله : ثم الانسانية من اول درجاتها الى آخر شرفها ثم الملكية على طبقاتها .

قوله (ص ٣٦٣، س ١) : «داعية...»

فالشهوة كالمقاضي والمحل عليك واللذة كالرشوة والاجرة للعامل...

قوله (ص ٣٦٣، س ٦) : «حب التفرد والتفليب....»

«وفي كل شيء له آية . تدل على انه واحد» .

قوله (ص ٣٦٣، س ١١، ١٢) : «ومواجب النفقات....»

اي موجبات النفقات و هي الثلاثة المعروفة بالملك والزوجية والقراية البعضية ولعل نسخة الاصل كانت موجبات فان مفاعل جميع مفعول بضم الميم لم يجيء او لعله جمع^٢ موجب بفتح الميم اي محل الوجوب و توزيع الغنائم قال الله تعالى : «واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسته» الآية والصدقات اي توزعها قال الله تعالى : «انما الصدقات^٣ للفقراء والمساكين والعاملين عليها» الآية . ويعرفهم ابواب

١- والقاتل علي بن ابي طالب القيرواني ٢- في جميع النسخ: و موجبات النفقات في المبداء

والعماد دة ١٢١٤ كص ٢٧٩ س ١٤... والمعاضات والعدائيات و همة الموارث و موجبات النفقات...

٢- س ٨، ي ٥١، و انما الصدقات س ٨، ي ٨٧ .

المتى والكتابة هي ان يقال المولى لعبده: ان اديت الى قيمتك عتقت . فمنه مكاتب مطلق ومنه مكاتب مشروط قال الله تعالى : «فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيراً وآتوهم^٢ من مال الله الذى اتاكم» والاسترقاق والسبي من احكام الجهاد مع الكفار و يمسرفهم ايضاً علامات التخصيص عند الاستفهام لدى الحاكم وغيره من الاقارير والايمان جمعـ اليمين والشهادات مما يتعلق بالقضاء والخلق هو الطلاق عند كراهة الزوجة كما ان المباراة عند كراهة الطرفين و كل منهما طلاق بموضع والايلاء : هو الحلف على ترك وطى الزوجة بشرايط مخصوصة . قال الله تعالى : «لكن الذين يؤلون^٣ من نسائهم تربص اربعة اشهر» الآية . والظهار هو ان يقول لزوجه : «انت على كظهر امي» يرصد تحريمها على نفسه قديكفر ان اراد ماقعتها قال الله تعالى : «والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبته من قبل^٤ ان يتماسا» واللعان هو الملاعة من كل من الزوجين صاحبه لرمى الزوج زوجته بالزنا او لنفيه الولد قال الله تعالى : «والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء...^٥» .

قوله (ص٣٦٤، س٩) :

«بين النبوة والشرعة والياسة» احد طرفي البين السياسة- كانه (قدس سره) قال

بين النبوة والشرعة وبين الملك والياسة

قوله (ص٣٦٥، س٥٤) :

«تابعه» لحسن اختيار الاشخاص البشرية» وما اشبه هذا بقول من يقول بانمقاد

الامامة ولاية عن الله تعالى ولا بد ان يكون بتنصيبه لانه يعلم حيث يجعل رسالته و ولايته .

قوله (ص ٣٦٥، س ٦) : «مبذنها نهاية السياسة»

اي غاية السياسة الشبوة والولاية. فالسياسة كالمقدمة مطلوبيتها توصلية لا اصالية وقد ورد ان امير المؤمنين على «عليه السلام» كان في الغزوات اذا انتهت له فرصة «ما» يتكلم في التوحيد والمعارف الربوبية و قد قيل له وقتاً: يا امير المؤمنين لا موقع لهذا. فقال «عليه السلام» هذه الحروب و سل السيوف وما قدر على الحتوف كلها لاجل هذا .

قوله (ص ٣٦٥، س ١٢) : «واما النهاية....»

«واما النهاية ؛ فنهاية السياسة» ولم يذكر صريحاً نهاية الشريعة اذ علم انها العود الى العالم الاعلى موطن النفوس القدسية .

قوله : «في القضية الفاعلة» في كثير . من نسخ الشواهد في القضية في الموضعين وهو الاحسن .

قوله (ص ٣٦٦، س ٤) : «فالفعال الياسة جزئية»

الكلية والجزئية في الفعل باعتبار الغاية فان الغاية اذا كانت كلية الهيئة كان - الفعل كلياً والا فلا .

قوله (ص ٣٦٦، س ١٥، ١٤) : «ولها وحدة تأليفية»

هذا تمهيد لبيان سراية آثار الاقوال والافعال التي هي صفات البدن الى النفس حتى يعلم سر اغراء الشريعة على الحسنات و تحذيرها عن السيئات ؛ كما سيصرح : ان كل صفة جسمانية او صورة حسيّة صعدت الى عالم النفس صارت هيئة نفسانية .

قوله (ص ٣٦٨، س ٩) :

«في الاشارة الى منافع بعض العبادات على الخصوص....» و قد نظمت في ابواب

الفقه من الصلوة والزكوة والصيام والحج والنكاح كتاباً مسمى بالنبراس مشتملاً على اسرارها وحكمها من شاء فليُنظر إليه^١.

قوله (ص ٣٦٩، س ١) :

«وقراءة الكلام» وقلت في النبراس :

قرائته القرآن حازت السبق فاب لسان العبد عن قائل حق

قوله (ص ٣٦٩، س ١٠) :

«واما الصوم» وفي النبراس :

و خير صوم ليصير مظهرأ لصمد لا يطعم ربّ السورى

قوله (ص ٣٦٩، س ١١، ١٢) :

«واما الحج» وفي النبراس :

كَبَسْتُ لِلْحَقِّ ذِي الْجَلال قَسِيّاً اَوْى قَتَلَ الْجِبَال

فى هذه الائمة رهبانية ذُمَّتْ سَوَى الْحِجَّةِ رَبانِيَّة

عين يبتأ وابتلى و دادُهم اذَنْ غَرَّ اذْهَبُوا فَنَادُهم

قوله (ص ٣٧٠، س ٦) :

«اما الزكوة» وفي النبراس :

تلميك الغير زكوة العاقلة مما رزقنا يَنْفِقُونَ شاملة

عاملته زكوتها قضا الوطر شوقية حبالولى اولوالعمر

سادتنا ؛ زكوة النفس فاهوا ان قول لا اله الا الله

قوله : «من الثمانية» وهؤلاء الثمانية هم المشار اليهم بقوله تعالى : «اشهاد

١- هذا الكتاب قد طبع على نفقة المرحوم الحاج ميرزا احمد فرهودى القهراني . قدس...

الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل^١ .

قوله : « وفي التقود ربه » اي ربع العشر اذ النصاب الاول في الذهب عشرون ديناراً فعشره ديناران و ربع عشرة نصف دينار وهو زكوته والنصاب الاول في الفضة مائت درهم فعشره عشرون درهماً و ربع عشرة خمسة دراهم و هو القدر المخرج في الزكوة .

قوله : « ثم لا يفوت منه شيء » يكون حرة عليه اما بذل البهجة فلا^٢ ، اطلاق من الوثائق و خروج من التقيد الى الاطلاق .

از وجود ميگرېزم در عدم در عدم من شاهم و صاحب علم
على ائه كما قيل :

بالروح طلبت وصله جسا و بنى الروح لنا
فها من عندك شيء و اما الكمال فكما قيل :

بس تفاخر مكن كه اندر حشر گندمت كز دمت و مالت مار
و في الحديث القدسي « اني جعلت الراحة في ترك الدنيا والناس يطلبونها في تعلقها » و اما الاهل والنسوان فهي كما قال امير المؤمنين عليه السلام :

« دع ذكرهن فما لهن و فاء ربح الصبا و عهدهن سواء »
و اما الولد فقال الله تعالى : « انما اموالكم و اولادكم فتنة و الله عنده اجر »

١- س ٤٩ ي ٦

٢- س ٤٩ ي ١٥

عظيم» .

قوله : «بدواعى هذه القوى الثلاث» اى قوتى الشهوة والغضب و قوة الوهم و اشار الى الوهم بقوله : «وجنود ابليس»^١ .

قوله (ص ٣٧٢، س ٤) : «ان قوام الممكن»

اى الممكن بالامكان بمعنى الفقر و هو الوجود الخاص المتقوم تقوئاً وجودياً بواجب الوجود؛ و اما الممكن بالامكان المشهور و هو وصف الماهية فهو دون التقوم لان حيث ذاتها حيثية عدم الابهاء عن الوجود والعدم ، فلا سخيئة لها معه و قوله : و قوام النفس اشارة الى حفظ المراتب والى ان فى النفس المجردة القدسية و فى العقل (ماهو) ؛ لم هو؟ كما قال ارسطو^٢ . فمعرفة الوجودات الحقيقية بمقوماتها - الوجودية- سيما هذين الوجودين معرفة الله كما قال على «عليه السلام» : «معرفةى بالنورانية معرفة الله» .

قوله (ص ٣٧٢، س ٧) : «فما لم يعلم ذاتها بالعبودية»

اقتباس من الحديث الشريف : «العبودية- جوهرة كنهها الربوبية» فان العبد -الحقيقى لا يملك شيئاً لا الوجود ولا صفات الوجود ولا افعال الوجود كما قرر فى الفقه: ان العبد لا يملك شيئاً ؛ فكل ما فى العبد لمولاه؛ فمعرفة العبد نفسه معرفة- مولاه .

قوله (ص ٣٧٢، س ٩) : «كذلك الالهية والربوبية»

اذ لا معنى فى ذاته سوى صريح ذاته فهو بذاته علة ومقوم^٣ فمعرفة المتقوم بجهه- النورانية- معرفة- المقوم .

١- كما قال ارسطو : ماهو و لم هو فى المجردات واحد

٢- ص ٢٦، ٢٥، سورة الشعراء : و جنود ابليس اجمعون .

قوله (ص ٣٧٢، س ١٠) : «اي ليكونوا لى عيداً»

اشارة الى وجه تفسير المفسرين «ليمبدون» بقولهم : «ليمرفون» بان روح - العبادة هو العبودية والمابد الحقيقى لابد ان يكون عبداً حقيقياً بالمعنى المذكور فلا بد ان يكون مُرتقياً من مقام التعلق بالمولى الحقيقى الى مقام التخلُّق باخلاقه و من مقام التخلُّق الى مقام التحقق و هذا حق المرفان اليهودى و حق اليقين .

قوله (ص ٣٧٢، س ١٥) : «والحركة لا يكون الا فى زمان»

حتى الانتقالات فى الكليات فان الفكر معرف بحركة من المطالب الى المبادئ و من المبادئ الى المطالب فلا بد من زمان لبقاء الحيوان حتى يحصل الاستكمال .

قوله (ص ٣٧٢، س ٥) : «افضل الاعمال»

اي اعم من القلبية واللسائية والاركانية : فان الايقان والتصديق بالمذكورات ادخل فى حفظ المعرفة و افضل ما يحفظ به المعرفة الذكر والفكر و اردتها و اسوئها الكفر والعفلة كما سيأتى ان الحجاب هو الجهل .

قوله (ص ٣٧٢، س ١٢) :

«فما ينحفظ به الحياة على الابدان» والحاصل ان هنا ثلاثة مرتبة - ما ينحفظ به المعرفة على النفوس و ما ينحفظ به مواقع المعرفة - و هو ما ينحفظ به الحياة على الابدان و ما ينحفظ به الاموال .

قوله (ص ٣٧٢، س ١٦) :

«ما يبدئ باب معرفة الله تعالى» و منه ساء باب الذكر والفكر كسد طرق المتكلم والحكيم و اهل الكشف والشهود .

قوله (ص ٣٧٢، س ٩) : «الامن مكر الله»

كما فى فاعل الخيرات و عامل الحسنات و فى المتعمين بالتعم الاستدراجية

والقنوط من رحمته كما في المرتكب للكباير الآيس من روح الله .

قوله (ص ٣٧٤، س ٣٠) : «النفوس»

انما سمي بهذا؟ لانه اذا حلف كذبا بالابطال حق الغير غمس اليمين صاحبه في البحر المسجور من جهنم .

قوله (ص ٣٧٥، س ١١) : «كائن بائن»

هذا مثل ما يقال : «الصوفي كائن بائن» والمعنى لب موجود باين عن الماهية فضلا عن المتمثل فضلا عن المحل .

قوله (ص ٣٧٦، س ٢) : «مجردة عن النيات»

التي هي محض الفشر ، و ايضا مجردة عن الحكم والعلل التي روعيت فيها و لعل النسبة تغليب عليها في كلامه (قدس سره)

قوله (ص ٣٧٦، س ٩) : «ومن كان مقبلا.....»

ولم يدر : ان ما ادبوا عنها رياضات شرعية للنفوس وحكمة الاشراق مشروطته بالرياضة فلم يكن حكيما حقيقيا و ايضا لم يكن حكيما جامعا اذ الشريعة ليس ظاهرها الاالحكمة الخلقية والسياسة والمنزلية ولهذا لا يدونها الحكماء في هذه الاعصار اذ فيما فصله اهل الشريعة غنية و باطنها الحكمة الالهية و التاليفية بل قرّر ان نفس العمل ايضا حكمة كما يقال الحكيم : «راست گفتار و درست كردار» .

قوله (ص ٣٧٧، س ١٠) :

«ولهذا قال : ولا نبى بعدى . و ينفث في روعي»^١ معاني اخرى احدها : انه رأى في ذاته سعة و حيلة وجودية بتوسّع الله وسعته و بقائه به بحيث لا يكون بعده الا دولته فلا يكون من الاولياء الا ورتته ولا سنن الا سنته كما قال : «آدم ومن

١- والقاهر انه سقط في هذا الموضع شيء مثل : واعلم ان ههنا.....

دونه تحت لوائى يوم القيامة» و قال : «لو كان موسى حيًا لما وسعه الا اتباعي» بل فى وصيته «وان من شيعته^١ ابراهيم» و ثانيها : انه لا مقام فى السلسلة الطولية لاحد بعد مقامه الا مقام الولاية ولا مطمع لاحد فيه كما قيل «ليس وراء عبّاد ان قرية» فالاول مطلق و هذا بحسب الطول .

و ثالثها : ان يكون بطريق اهل الاشراق القائلين بالادوار والاكوار ؛ ففى هذه الدورة والكورة التى بالعدد المعروف بينهم قد و رّك و جوب تكرار نقوش النشوس والاضاع عندهم اعنى اوضاع دورة الثوابت .

قوله (ص ٣٧٧، س ٤) : «حكم المجتهدين»

والمجتهدون مظاهر النبوة بسا «هى هى» .

قوله (ص ٣٧٧، س ١١) : «واما الاولياء....»

الحاصل : ان الشبهة التشرىعية انقطعت و اما التعريفية فكل من هؤلاء الطوائف الثلاث فيها شريك اعنى الاوصياء من الائمة المعصومين والاولياء التابعين .

قوله (ص ٣٧٧، س ١٤، ١٥) : «ان فى امتى....»

اى مكلّنين بكلام الملك ؛ محدثين بحديثه و بالهامه اى حقيقته و ان لم يكن رقيقته بل محدثين بنقل الخاطر .

قوله (ص ٣٧٧، س ١٦) : «اسمع الهيان»

اى لا يمكن انقطاعهما : اذ لا بد لاسم الله من مظهره فى هذا العالم

١ - لان خاتم الولاية المطلقة للمحمدية هو المهدي الموعود فى آخر الزمان و هو متحد مع محمد بحسب باطن مقام الولاية و به يقتدى عيسى (ع) الذى كان خاتم ولاية امامة و قد اشيعنا الكلام فى شرحنا طر المقدمات القيصري .

قوله (ص ٣٧٨، س ١٠) :

«ثم جاء على النبي بذلك الهدى» اشارة الى انه لا يستشكل الآية : انه كيف قال الله تعالى لمقتدى كل الانبياء و سيدهم ولمن احد اوليائه فى آخر الزمان مقتدى عيسى^١ (عليه السلام) : «بهديهم»^٢ اقتده» وذلك لانه تعالى لم يقل : بهم اقتده . بل قال : بهديهم و هديهم من الله تعالى كيف والحقيقة المحمدية احد القاب العقل الكلى بل الرحمة^٣ الواسعة . اللهم اجعل مآلنا خيراً بحق محمد وآله صلوات الله عليه و عليهم^٤

١- قد فرغنا فى محله ان الهدى الموعود فى آخر الزمان يكون مقتدى عيسى و به ختم الله الولاية المطلقة المحمدية ص...

٢- س ٦٦ ي ٩٨

٣- قد فرغنا من تصحيح هذه التعليلة والتطبيق عليها ليلة عاشر شهر الله المعظم من شهر ١٣٨٦ من الهجرة النبوية المصطفوية^١ المحمدية^٢ على هاجرها آلاف التحية و انا القاطن فى جوار سيدنا و مولانا الامام الهمام خاتم الولاية العلوية^٣ المتجلي فى مراتب الالهية^٤ شمس الشموس و انيس النفوس عليهن موسى عليهما الصلوة والسلام جلال الدين الموسوى الاشتباني غفر الله عنه و عن والديه الحمد لله اولاً و آخرأ و له الشكر سرمداً و دائماً والسلام على نبينا محمد و آله ظاهراً و باطناً .